محمد الخطيب

الفكر الأغريقي

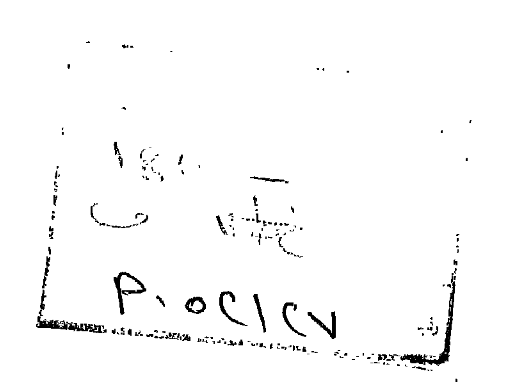


الفكـر الإغريـقي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محمد الخطيب

الفكر الإغريقي



منشورات دار علاء الدين



دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٩

١٠٠٠ نسخة

التنضيد الضوئي والإخراج الفني : دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة

يطلب الكتاب على العنوان التالي :

دمشق ص.ب - ٣٠٥٩٨

هاتف : ٢٣١٧١٥٨ - ٥٦١٧٠٧١

فاكس : ٥٦١٣٢٤١ - ٢٣١٧١٥٩

- جميع الأفكار والآراء الواردة في الكتاب تُعبر عن وجهة نظر المؤلف.
- في حال أخذ أية مادة من الكتاب يرجى التنويه إلى المصدر.

"وريث تراث الإغريق هو الوارث لطريقتهم في التفكير"
"هيدغر"

مقدمة :

يشير كثير من كتاب الغرب مؤرخين وفلاسفة وأدباء إلى الحضارة الإغريقية كما لو كانت حدثا فريدا تتضاءل إلى جانبه ما قدمته حضارات الشرق القديم بأسرها.

يقول"كيتو" :"بينما كانت مدنيات الشرق التي سبقت مدنية الإغريق، ذات كفاية بالغة في الأمور العملية، وكانت أحيانا لا تقل في فنها عن الإغريق، ألا أنها كانت جدباء من الناحية العقلية. لقد مارس ملايين الناس الحياة وخبروها قبل الإغريق فماذا فعلوا بها ؟ لاشيء، لقد ماتت خبرة كل جيل بانتهائه إن الإغريق هم الذين ابتكروا الأدب بكل صوره ـ ماعدا القصة ـ وأوصلوه إلى حد الكمال.إن شعر الملاحم والتاريخ والمسرحية والفلسفة بكل فروعها بما في ذلك ما بعد الطبيعة والاقتصاد والرياضيات وكثير من العلوم الطبيعية تبدأ مع الإغريق".

ويقول"براتراندراسل" :"في كل التاريخ ليس هناك شيء أكثر إثارة للدهشة بل لم يكن في الحسبان الظهور المفاجيء للحضارة في بلاد اليونان، إن كثيراً من مقومات الحضارة كان قائماً منذ آلاف السنين في مصر وبلاد ما بين النهرين ثم انتشر إلى البلاد المجاورة،ولكن عناصر ظلت تنقص هذه الحضارات حتى زودها بها الإغريق. ما بتكروه في الفن والأدب شيء عادي، أما في المجال العقلي فشيء غير عادي. لقد ابتكروا الرياضيات والعلم والفلسفة، وهم أول من كتبوا التاريخ لا كمجرد حوليات، لقد تأملوا بحرية فكر في طبيعة العالم ونهاية الحياة دون أن يتقيدوا بسلطة موروثة. إن ما حدث مثير للدهشة. وحتى العصر الحديث لازال هناك من يتحدث عن العبقرية اليونانية كما لو كانت معجزة".

ويقول الشاعر"شيلي" :"إن الفترة الواقعة بين مولد بيركليس وموت أرسطو تعد بلا شك أهم فترة في تاريخ العالم كله، سواء نظرنا إليها من حيث هي في ذاتها، أم من حيث أثرها في

مصائر الإنسان المتحضر من بعدها". ـ هذه نماذج للمبالغة التي تصل إلى حد التهويل من شأن الحضارة الإغريقية، ومرجع ذلك إلى أنها الحضارة الأم بالنسبة للحضارة الغربية الحديثة.

يقول جورج سارتون في مقدمة كتابه"تاريخ العلم": "إن من السذاجة القول ببدء العلم في اليونان ويرى أن إهمال العلم الشرقي والإطار الخرافي الذي نشأ فيه العلم القديم سبب أفسد فهم هذا العلم"و مما أفسد فهم العلم القديم كثيرا من الأحيان ظاهرتان من الإهمال الذي لايمكن التسامح فيه، والظاهرة الأولى تتعلق بإهمال العلم الشرقي، فمن سذاجة الأطفال أن نفترض أن العلم بدأ في بلاد الاغريق، فإن"المعجزة"اليونانية سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم، والعلم اليوناني كان أحياء أكثر منه اختراعا. والظاهرة الثانية إهمال الإطار الخرافي الذي نشأ فيه العلم لا الشرقي فحسب بل اليوناني ذاته كذلك. وكفانا سوءا أننا أخفينا الأصول الشرقية التي لم يكن التقدم الهيليني مستطاعا بدونها، ولكن بعض المؤرخين أضافوا إلى هذا السوء سوءا بما أخفوا مما لا حصر له من خرافات يونانية عاقت هذا التقدم وكان من الجائز أن تقضي عليه. الواقع أن العلم اليوناني انتصار للمذهب العقلي وهو انتصار يبدو أكبر ـ لا أصغر ـ حين ينكشف لنا أنه تم رغم ما اعتقده الاغريق من معتقدات غير عقلية، بل هو انتصار لقوه العقل ضد قوه غير العقل. وإذن فنحن في حاجه إلى بعض المعرفة للخرافات الإغريقية، لا من أجل الفهم الصحيح لذلك الانتصار فحسب، بل لتبرير ما وقع أحيانا من ألوان الإخفاق، ومنها الشطحات الأفلاطونية على سبيل المثال. والخلاصة أنه إذا كتب تاريخ العلم القديم بغير إمداد القارئ بمعرفة كافية بهاتين الطائفتين من الحقائق، أي العلم الشرقي من جهة، والخرافة اليونانية من جهة أخرى، جاء هذا التاريخ لا ناقصا فحسب، بل مزيفا مدخولا كذلك".

ولا يعني هذا أنه ينتقص الثقافة اليونانية فهو يمتدح بساطتها وخلوها من الحذلقات واحتوائها على ظلال أولية من أفكارنا الحاضرة، وبدون إدراك جانبها العلمي لاتفهم أبدا. بل أن سارتون يطلق على تقدم اليونان الرائع في ثلاثة قرون"معجزة"تثير الإعجاب والحيرة، ولو

أنه يؤكد مراراً أنه متصل بما قبله.وحتى الفلسفة فيه هـي زهـرة لسلسلة طويلـة مـن جـهود ليست يونانية فحسب، فهي وكذلك الشعر الهوميري نهاية لا بدايـة. إن اليونـان ليسـوا أول من بدأ الفلسفة والعلم والتجريد أو التنظير، فانه ليس هناك وقت ولا مكـان يمكـن أن يقـال أنه فيهما أو معهما بدأ العلم والتفكـير والتعميـم. إن كـل كلمـة تجريـد. وقـد أثبتـت بحـوث بافلوف ومن جاء بعده ذلك، وعلى أساس هذه البحوث وعلى أساس بيان دور العمل والممارسة في بناء نظرية المعرفة البشرية، لم يعد مقبـولاً الـرأي القـائل بأصالـة الفكـر اليونـاني، وبـأن اليونان هم أول من بدأ العلم النظري والفلسفة، وبـأن مـن سـبقهم لم يصلـوا إلا إلى طـور العلـم العملي فقط. ويقوي من عدم القبول هذا ما قدمته حضارات وادي الرافدين والنيل من انجـازات في مجال العلم والمجالات الأخرى، ووجود فكر فلسفي، وعلوم عند الهنود قبل اليونان بوقت طويل. إن هذا الموضوع دقيق شائك لأن الأهواء والنعرات الحضارية تتدخل لتفسد على الجميع إمكان المعالجة الموضوعية الهادئة: فالحضارة الغربيـة الـتي تعيـش في حياتـها الدينيـة علـى تراث شرقي صريح، تريد أن تظهر عبقريتها في ميدان الفلسفة والعلم على الخصوص، ويهمها بالتالي أن تبرهن على أن الفلسفة اليونانية"معجـزة"للعقـل الأوربـي الـذي يحـق لـه هكـذا أن يختال بها، وأن ينظر إلى أهل الشرق نظرته إلى رعاع لا يرتفعون إلى مقامه السامي.

إن البحث الموضوعي يؤدي إلى الاعتراف بوجود"قفـزة" أو تبـدل كيفـي في مسـار الحضـارة البشرية، حصل مع مجيء الحضارة اليونانية،إلا أنه تبدل حدث من تجمع كمي هـو حصيلـة ما كسبتـه البشرية من تقدم قبل اليونان، ومن خلال ظـروف اجتماعيـة واقتصاديـة وسياسـية وبشرية، على الضد مما يراه البعض من أنه راجع إلى تفوق عرقي أو أنه"معجزة"وكفى.

إن الحضارة اليونانية قد قدمت في مدى قرون لا تزيد عن الأربعة الشـيء الكثـير للبشرية وليس لما قدمته من مثيل سوى ما فعلته الحضارة الحديثة منذ قرنـين أو ثلاثـة إلى اليـوم.فـها هنـا في الحضـارة الحديثـة، وتلـك اليونانيـة طفـرة لاشـك فيـها، وبأسـلوب علمـي نقول: إن الحضارة اليونانية شأنها شأن الحضارة الحديثة تقـدم تحـولا كيفيـا لا غبـار عليـه

ونحن لا نميل كما مال البعض إلى عزوه إلى خصائص وراثية في التكوين العقلي للشعب اليوناني، كما لا نرى فيه ظهورا مفاجئا وبلا مقدمات بحيث يصعب تفسيره تفسيرا تاريخياً.إن وجود تحول نوعي أو كيفي في الحضارة اليونانية، مع الإقرار بأثر ما تقدم من حضارات عليها، يظهر، أي التحول النوعي في كثير من مناحي الفكر والسياسة والعلوم ويمكن تفسيره على ضوء القوانين الاجتماعية العلمية وعلى الأخص ما يسمى"بقانون التحول"ومفاده: أن التحولات الكمية البسيطة تنتهي في مرحلة محددة إلى تحولات كيفية وبالعكس. ومعنى ذلك أن تجمعات التحولات في نواحي الحضارة المختلفة في العلوم والصنائع والفنون وسائر النواحي الأخرى كالاعتقادات والنظم التي قدمتها وأنجزتها البشرية قبل اليونان،انتهت مع اليونان وبدء القرن السادس ق.م، وتحت ظروف معينة إلى تحول كيفي وطفرة. ونحن العرب قد أسهمنا في هذه الحضارة مرتين: مرة في العصر الهيلينستي(فترة ما بعد موت الاسكندر) حيث حفظ شرقنا العربي الحضارة والثقافة اليونانية-الرومانية-، ومرة في العصر العباسي حيث قام العرب بحفظ هذا التراث وترجمته والإفادة منه، ثم قدموه صحيحا لأوروبا في عصر النهضة.

إن التراث الفكري الإغريقي قد أثر في هذا الفكر أو ذاك، واغنى هذه اللغة أو تلك ورفد عصائر تاريخية مختلفة. لقد تعددت التفسيرات واختلفت القيم في الحكم على اليونانيين، وهي كلها مغلوطة وصحيحة في الوقت نفسه. ذلك لان كل واحد منها قد

اقتصر على ناحية معينة، ونظر إلى اليونانيين من وجهة خاصة. ولعل أهم شيء في الحضارة اليونانية هو أنها كانت دوماً القالب الجميل الذي استطاع كل عصر وكل إنسان أن يفرغ فيه مثله الأعلى.. لقد كانت الحضارة الهيلينية هي أولى الحضارات التي اعتنقت مذهب الإيمان بالإنسان اعتناقاً مطلقاً صريحاً.

الفصل الأول

الفكر الديني ـ الاسطوري

" يقيناً إن الآلهة لم يكشفوا أسرار الأشياء
منذ البداية للبشر، ولكن البشر أنفسهم
ساروا خطوات بعيدة للكشف عن الحقائق
نتيجة البحث المضني الطويل".

" زينون من كولوفون".

معنى الأسطورة:

احتلت الاسطورية مكانة ملحوظة عند الفلاسفة وعلماء النفس ومؤرخي الحضـــارة والأديان منذ القرن الثامن عشر، وقد اشتغل مفكرون من أمثـــال"كلــود ليفــي ستروس"و"ارنست كاسيرر"و"كارل غوستاف يونــغ"و"فريدريــك شــلنغ"و"مرسـيا الياد"وغيرهم في تفسير الاسطورة والتفكير الأسطوري بوصفهما من التمثلات المعرفيــة البدائية للإنسان. ورغم أن بعض هؤلاء قد بذل جهدا لكي يتوصل إلى تفســير عقلــي للأساطير من خلال إزاحة العناصر الخيالية الكامنة فيها، وحاول بعضهم الآخر اكتشـاف حقائق روحية ومثالية وأخلاقية إلى جانب الحقائق المادية في الأساطير وعمد آخــرون إلى إسقاط تفسيراهم المعاصرة عليها وإعطائها مضامين وأفكار لم تعبر عنها الأساطير صراحة، فان هناك نظرية من اكثر النظريات دواما في تفسير الميثولوجيا، اعتبرت الأســـاطير ذات "وظيفة تعليلية، " أي أنها اعتبرتها، تقريبا، لونا من العلم البدائي الذي يفســر الأصــول السببية لأحداث الطبيعة ونظم البشر. والقول أن هناك عناصر تعليلية في الميثولوجيا، قــول لا يمكن إنكاره، غير إن ذلك لا يعني أن هذا هو التفسير الشامل الذي يســتوعب هــذه الظاهرة. ولقد رأت أحدث النظريات في تفسير الميثولوجيا أن الأساطير تعبر بطريقة رمزية عن حقائق خاصة بفكر الإنسان وحياته، كما أن التفسيرات السيكولوجية التي قدمها علم النفس قد لفتت الأنظار إلى التوازي القائم بين الأساطير والأحلام ورأت فيها اسـقاطات

وتجسيدات للرغبات والصراعات الداخلية في الإنسان. أما التفسيرات الوجودية فقد رأت في الأساطير المحاولات الأولى التي تلمس فيها الإنسان الطريق نحو العثور على هوية.."[1]

من البديهي القول أن اختلاف المفكرين في تفسير الأساطير يعود في جانب منه إلى اختلاف الزاوية التي كان ينظر منها إلى الأسطورة، ويعود في جانب آخر إلى الأسطورة نفسها بوصفها" ظاهرة معقدة" تنتمي إلى فترة من الثقافة البشرية" لم تكن قد ظهرت فيها أشكال متخصصة أو متمايزة من اللغة". ولكننا إذا نظرنا إلى الأسطورة من زاوية كونها محاولة فكرية بذلها الإنسان في سياق بحثه عن هويته وعن تفسير معنى وجوده بالذات فأننا سوف نصل بالضرورة إلى تفسير يرى الأسطورة مزيجا من العقل والخيال تتوحد فيه نظرة الإنسان إلى ذاته والى الطبيعة والعالم. فقد" كان الإنسان في الأساطير الأولى يصارع بالفعل في سبيل توضيح الغموض الذي يكتنف وجوده، محاولا أن يجد الإجابات على المتناقضات الظاهرة في هذا الوجود. وهذه كلها محاولات حقبة ما قبل الفلسفة وما قبل الفينومينولوجيا(الظواهرية)، للتعبير في صور ميثولوجية أسطورية عن وعي الإنسان بالوجود الذي لازمه منذ بداية وجوده"[2]. وقد بدأ التفكير الأسطوري يبرز لحظة ازدياد الحدة في العلاقة بين الإنسان وذاته وبينه وبين الطبيعة، وبالتالي فهو رد فعل ذهني تلقائي على كافة التساؤلات التي يثيرها الوجود الإنساني مثل معاني الحزن والفرح والخطيئة والحياة والموت.. ومحاولة أولية لتعقل المثيرات الحسية الناتجة عن تفاعل الإنسان مع محيطه الاجتماعي عامة والطبيعي خاصة. فالأسطورة انعكاس فكري لما تحتويه العلاقات الاجتماعية من أشكال التعبير السحرية أو الطقوسية، وفي نفس الوقت، توجيه عقلي لهذه الأشكال يخدم الإنسان من خلال تأمين منطلقات ذهنية تساعده في مواجهة الطبيعة بأسرارها وظواهرها، وفي تحقيق التوازن حيال الواقع المحيط برهبته وغموضه، وفي تنظيم

---

[1] – د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الفكر والوجود)، دار الإنسانية بيروت (ط١) ــ ١٩٩١ ص(٣٣).

[2] – المرجع السابق ص(٣٤).

علاقاته مع الآخرين، وأهم من كل هذا وقبل كل شيء سبر أغوار ذاته للتوصل إلى إجابة ضاغطة على السؤال المتعلق بالمصير. فهي تأسيس لمسار نوعي بدأه الفكر الإنساني وهو في سياق بحثه عن إجابات مقنعة لكافة الأسئلة التي أحاطت بوجوده بصورة شاملة[1].

فالأسطورة بدأت في بناء علاقة الفكر بالوجود" عندما انتصب الإنسان على قـائمتين، رفع رأسه إلى السماء، ورأى نجومها وحركة كواكبها، وأدار رأسه فيما حولـه فـرأى الأرض وتضاريسها ونباتها وحيواناتها. أرعبته الصواعق، وخلبت لبه الرعود والبروق. داهمته الأعاصير والزلازل والبراكين ولاحقته الضواري. رأى الموت وعاين الحياة. حيرته الأحلام و لم يميزها تماما عن الواقع. ألغاز في الخارج وأخرى في داخله. غموض يحيط به أينما توجه وكيفما اسند رأسه للنوم. تعلم استخدام اليدين وصنع الأدوات، وفي لحظـات الأمـن وزوال الخوف، كان لدى العقل متسع للتأمل في ذلك كله. لماذا نعيش؟ ولماذا نموت؟ لماذا خلق الكون وكيف؟ من أين تأتي الأمراض؟... كان العقل صفحة بيضاء لم ينقش عليـها شيء، عضلة لم تألف الحركة خارج نطاق الغريزة، وبعد حدود رد الفعل ومـن أداتـه المتواضعة هذه، كأن عليه أن يبدأ مغامرة كبرى مع الكون، وقفزة أولى نحـو المعرفـة فكانت الأسطورة.. وعندما يئس الإنسان تماما من السحر، كانت الأسطورة كل شـيء له. كانت تأملاته وحكمته، منطقه وأسلوبه في المعرفة، أداته الأسبق، في التفسير والتعليـل أدبه وشعره وفنه، شرعته وعرفه وقانونه، انعكاسا خارجيا لحقائقه النفسـية الداخليـة. فالأسطورة نظام فكري متكامل، استوعب قلق الإنسان الوجودي، وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه، والأحاجي التي يتحداه بها التنظيم الكوني المحكـم الـذي يتحرك ضمنه. إنها إيجاد النظام حيث لا نظام، وطرح الجواب على ملحاح السؤال ورسم لوحة متكاملة للوجود، لنجد مكاننا فيه ودورنا في إيقاعات الطبيعة. إنها الأداة التي تزودنا

---

[1] - د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(٣٤).

بمرشد ودليل في الحياة، ومعيار أخلاقي في السلوك، إنها تجمع الحياة الفكرية والروحية للإنسان القديم..."[1]

ويمكن أيضا النظر إلى الأسطورة بوصفها التجاوز الفكري، التاريخي للمعرفة الطقوسية والسحرية التي ميزت علاقة الفكر بالوجود قبل التفكير الأسطوري. فقد اعتقد الإنسان أن الإجابات السحرية كافية في تفسيرها لمعنى الحياة وغايتها وحتمية نهايتها، كما في تبريرها لحركة الكون والطبيعة، وفي توجيهها الإنسان عندما يحارب أو يسالم، عندما يجوع أو يعطش، عندما يتناسل وينظم وجوده الاجتماعي والأخلاقي. لكنه في جميع هذه الحالات، كان يصطدم باستمرار بحقيقة ضعفه وعجزه،ليس فقط أمام الطبيعة وحاجته للسيطرة عليها، بل، وبصورة اكثر تحديدا، بواقع المسار الحتمي لوجوده كانسان، أي الموت،فكان لابد من وجود قوة خارقة، غير إنسانية، تستطيع وحدها تفسير نهاية الوجود الحتمية بالنسبة للإنسان.فقد كانت مشكلة المصير ومعنى الوجود تثير من الرهبة عند الإنسان اكثر مما كانت تثيره فيه ظواهر الطبيعة. وقد جسدت ظاهرة الموت اكثر حالات الإنسان رعبا وغموضا، ظاهرة ضاغطة على الوجود الإنساني برمته وليس فقط بالفرد أو الذات الفردية. وفي الواقع، فان معظم الأساطير كانت تتضمن رموزا والغازاً وتفسيرات لظاهرة الموت كمصير حتمي للإنسان[2]. وقد نظرت الدراسات الأنثروبولوجية المتخصصة بعلم الإنسان إلى هذه الظاهرة معتبرة"الوعي بالموت على انه العنصر الأساسي الذي يتألف منه وجود الإنسان، وعلى انه سمة من السمات الرئيسية التي يتميز بها عن الحيوان". فأنت عندما تعي الموت فانك عندئذ تعي الحياة في مواجهة النهاية، والأساطير التي تتحدث عن العالم الآخر ليست تأملات بدائية حول نهاية العالم، لكنها بالأحرى محاولات للعثور على إطار من المعنى يمكن أن يكون فيه مكان للوجود البشري الزائل، الفاني.

---

[1] – فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، دار الكلمة، بيروت، ١٩٨٠،ص(١٥).

[2] – د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(٣٥).

فالحياة الأخرى تعبر عن مدى فهم الإنسان لوجوده بوصفه، وجودا يتجه نحو نهاية" إن شئنا استخدام عبارة"هيدغر"[1].

أما الطبيعة فقد مارست بدورها تأثيرا على الإنسان ووضعته باستمرار أمام ضـــرورة فهمها كشرط أساسي من شروط الاستمرار. وقد جاءت الأسطورة لتعكـــس الوعـــي الهادف الذي حاول من خلاله الإنسان إقامة حالة من التوازن بينه وبين الطبيعة. أي أنهـــا قدمت بصورة أو بأخرى الأنماط الفكرية التي وجد فيها الإنسان تفسيراته الأولية لظواهـــر الطبيعة ووسائل السيطرة عليها في نفس الوقت. وبالتالي، فالأسطورة هي، تحديدا، لحظـــة انفعال أمام المؤثرات الخارجية ورد عليها في آن واحد. الأمر الذي يساعد على اعتبـــار التفكير الأسطوري عملية فهم للواقع قبل أن يكون مجرد تجريد ذهني مستقل عن الواقع.[2]

ويعرف"فراس سواح"الأسطورة، في كتابه"الأسطورة والمعنى"كـــما يـــلي:

١ــ من حيث الشكل، الأسطورة هي قصة، وتحكمها مبادئ السرد القصصي مـــن حبكة وعقدة وشخصيات، وما إليها. وغالبا ما تجري صياغتها في قالب شعري يســـاعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية، وتداولها شفاهة، كما يزودها بسلطان على العواطـــف والقلوب، لا يتمتع به النص الشعري.

٢ــ يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن، وتتناقله الأجيـــال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة.

٣ــ لا يعرف للأسطورة مؤلف معين، لأنها ليست نتاج خيال فردي بل ظاهرة جمعيـــة يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها.

٤ ــ يلعب الآلهة وأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة، فإذا ظهر الإنســـان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملا لا رئيسيا.

٥ ــ تتميز الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة بالجدية والشمولية.

---

[1] - المرجع السابق، ص(٣٦).

[2] - المرجع نفسه، ص(٣٦).

وذلك لأن العلم مثل التكوين والأصول، والموت والعالم الآخر، ومعنى الحياة وسر الوجود،وما إلى ذلك من مسائل التقطتها الفلسفة فيما بعد. إن هم الأسطورة والفلسفة واحد ولكنهما يختلفان في طريقة التناول والتعبير. فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية وتستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها. فان الأسطورة تلجأ إلى الخيال والعاطفة والترميز،وتستخدم الصور الحية المتحركة.

٦ــ تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي المعروف. ومع ذلك فان مضامينها اكثر صدقا وحقيقة، بالنسبة للمؤمن بها، من مضامين الروايات التاريخية. فقد يشك هذا المؤمن بأية رواية تاريخية، ويعطي لنفسه الحق في تصديقها أو تكذيبها، ولكن الشك لا يتطرق إلى نفسه، إذا كان بابلياً، بأن الإله" مردوخ" قد خلق الكون من أشلاء تنين العماء البدئي، وبإن الإله بعل قد وطد نظام العالم بعدما صرع الإله" يم" وروض المياه الأولى، إذا كان كنعانيا. ويستتبع لا تاريخية الحدث الأسطوري حدثا ماثلا أبدا. فالأسطورة لا تقص عن ما جرى في الماضي وانتهى، بل عن أمر ماثل أبدا لا يتحول إلى ماض. ففعل الخلق الذي تم في الأزمنة المقدسة، يتجدد في كل عام ويجدد معه الكون وحياة الإنسان. واله الخصب الذي قتل ثم بعث إلى الحياة موجود على الدوام في دورة الطبيعة وتتابع الفصول.

٧ــ ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه. وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورة إذا انهار هذا النظام الديني، وتتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشبيهة بالأسطورة.

٨ ــ تتمتع الأسطورة بقدسية وسلطة عظيمة على عقول الناس ونفوسهم. إن السطوة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي، لا يدانيها سوى سلطة العلم في العصر الحديث. فنحن اليوم نؤمن بوجود الجراثيم وبقدرتها على تسبيب المرض، وبأن المادة مؤلفة من جزئيات وذرات وذات تركيب معين، وبأن الكون مؤلف من مليارات المجرات.. الخ وذلك لان العلم قال لنا ذلك. وفي الماضي آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها له

الأسطورة، مثلما نؤمن اليوم ــ وبدون نقاش ــ بما ينقله لنا العلم والعلماء،وكان الكفـــــر بمضامينها كفرا بكل القيم التي تشد الفرد إلى جماعته وثقافته،وفقدانا للتوجه الســـــليم في الحياة. ويتابع"سواح"قائلا:"اعتمادا على ما قدمته أعلاه، استطيع أن اخلص إلى التعريـــف التالي فأقول: إن الأسطورة هي حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق يشف عـــن معـــاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان". أما الخرافة فهي اكثر أنواع الحكاية التقليدية شبها بالأسطورة، ولكن العين الفاحصة ما تلبث حتى تتبين الفروق الواضحة بين النوعين. تقوم الخرافة على عنصر الادهاش وتمتلئ بالمبالغات والتهويلات وتجري أحداثها بعيدا عـن الواقع حيث تتحرك الشخصيات بسهولة بين المستوى الطبيعاني المنظور والمستوى فـــوق الطبيعاني، وتتشابك علائقها مع كائنات ما ورائية متنوعة مثل الجن والعفـاريت والأرواح الهائمة. وقد يدخل الآلهة مسرح الأحداث في الخرافة، ولكنهم يظهرون هنا أشبه بالبشـــر المتفوقين لا كآلهة سامية متعالية كما هو شأنهم في الأسطورة. وقد يشبه بعض الخرافـــات الأساطير في الشكل والمضمون إلى درجة تثير الالتباس والحيرة فلا نستطيع التمييز بينها إلا باستخدام المعيار الرئيسي الحاسم الذي أثبتناه في تعريفنا للأسطورة، وهو معيار القداســـة. فالأسطورة هي حكاية مقدسة يؤمن أهل الثقافة التي أنتجتها بصدق روايتـــــها إيمانــــا لا يتزعزع، ويرون في مضمونها رسالة سرمدية موجهة لبني البشر. فهي تبين عـــن حقـــائق خالدة وتؤسس لصلة دائمة بين العالم الدنيوي والعوالم القدسية.

أما الخرافة فان راويها ومستمعها على حد سواء يعرفان منذ البداية أنها تقص أحداثا لا تلزم أحدا بتصديقها أو الإيمان برسالتها. أما الحكاية البطولية فهي اقـــرب الأقربـــاء إلى الخرافة. ولكن الحكاية البطولية تختلف عن الخرافة في أمرين: أولهما أن أحداثها اقـــرب إلى الواقع رغم المبالغة والتهويل. وثانيهما: وهو الأهم، أن البطل فيها يشكل صورة مثالية عن الإنسان وعن ما هو إنساني، وهي تستثير الرغبة في السامع إلى تحقيـــق هـــذه الصـــورة المثالية.إن كلاً من الأسطورة والفلسفة والعلم يستجيب على طريقته لمطلب"النظــــام"أي

لمطلب الإنسان في أن يعيش ضمن عالم مفهوم ومرتب، وان يتغلب على حالة الفوضى الخارجية التي تتبدى للوعي في مواجهته الأولى مع الطبيعة[1].

أساطير الشرق، وأساطير اليونان:

إن الأساطير الإغريقية وكذلك الفلسفة اليونانية الأولى قد استمدت الكثير من مضامينها وموضوعاتها من التراث الأسطوري للشرق القديم، وخاصة في التمثلات الأسطورية السومرية والبابلية والكنعانية لعمليات الخلق الأولى. فإذا كانت الفلسفة اليونانية قد بدأت من نفس المضامين الأسطورية، فإنها أضفت عليها "عقلانية" نوعية وجاهدت للتخفيف من دور الآلهة في عمليات التكوين الأساسية للعالم والإنسان. كما أنها تدين بولادتها وتطورها لهذه الأساطير التي شكلت نقطة انطلاق الفلسفة. وتجمع الأساطير الشرقية حول مسلمة أساسية تتعلق بفكرة الإنسان عن التكوين ونظرته إلى خلق العالم واصله وحركته. وتركز هذه المسلمة على الدور الاستثنائي والمميز للآلهة في عملية التكوين هذه التي تفسر حقيقة أن الإنسان اعجز من أن يكون هو نفسه مصدر التكوين وحقيقة أن العالم لا يصدر من ذاته، وإنما الآلهة وحدها هي التي تخلقه وتعطيه الحركة والامتداد والانتظام والديمومة، وبدون الآلهة يستحيل وجود الآلهة والإنسان[2].

تشكل الحضارة السومرية مرجعا لبقية أشكال الفكر والحضارة والتاريخ، لكن ما يعنينا هنا هو "الأسطورة" بما هي كشف وتجسيد وتعبير عن تعقل الإنسان والعالم وعلاقة هذا الإنسان بالآلهة وبنظرته إلى ذاته.. دون أن يعني ذلك إن الحضارة السومرية قد اكتفت بالانشغال بهذه المسائل. إذ عن أسطورة الأصل الأساسية كانت قد تفرعت مجموعة من الأساطير التي تحكي بدايات الأشياء التي لعبت دورا أساسيا في حياة الإنسان، كالزراعة وأدواتها والكتابة والسدود والقنوات وما إلى ذلك. "إن معظم ما يستعمله الإنسان ويفيد

---

[1] - فراس سواح: الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية)، منشورات علاء الدين، دمشق ١٩٩٧، ص(١٢-١٥).

[2] - د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(٦١).

منه لحياته وحضارته، إن هو الإنتاج نموذج بدئي مقدس صنعته الآلهة بيدها أو أوحت به. بل إن معظم ما يقوم به الإنسان ويمارسه في حياته، ما هو إلا تقليد أولي قام بـــه الآلهـــة سواء في المآكل أو الملبس أو الجنس أو العمل"[1]. وينطبق هذا الكلام أيضا علـــى بقيـــة الحضارات الشرقية، وكذلك اليونانية، التي قدمت من خلال أساطيرها تصوراتها لكافـــة النشاطات التي قام بها الإنسان في حياته ومجتمعه. أما التصورات الأســطورية الســومرية حول اصل العالم وعمليات الخلق والتكوين فإنها كما يقول"فراس سواح"، لم تكن أبـــدا أفكارا بدائية، بل أفكار ناضجة بالدرجة التي تتيحها معارف تلك الفترة من بداية حضارة الإنسان. وان دراسة النصوص الأسطورية المتفرقة تعطينا التسلسل الأسطوري التالي لعملية خلق العالم والأكوان:

١ـ في البدء لم يكن موجودا سوى المياه التي صدر عنها كل شيء وكل حياة.

٢ـ في وسط هذه الحياة الأولى ظهرت جزيرة يابسة على هيئة جبل، قبته هي الســماء وقاعدته هي الأرض. ومن لقاء القبة بالقاعدة ظهر الهواء، العنصر المادي الثالث بعد الميـاه والتراب.

٣ـ من الصفات الأساسية لهذا العنصر الجديد، التمدد. وبتمدد هذه المـــادة الغازيـــة تباعدت السماء عن الأرض.

٤ـ لم يكن القمر السابح في الهواء إلا نتاجا للهواء وابنا له، وربما كان مـــن نفـــس العنصر أيضا. أما الشمس فهي الابن الذي فاق أباه القمر قوة وخلفه على عرش الســـماء فيما بعد.

٥ـ بعد أن ابتعدت السماء عن الأرض، وغمرت أشعة الشمس الدافئة وجه البســيطة هيأت الشروط اللازمة للحياة، فظهرت النباتات والحيوان ثم خُلقَ الإنسان[2].

---

[1] - فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص(٢٥).

[2] المرجع السابق، ص(٢٦-٢٧).

وبذلك تعكس أسطورة الأصل السومرية البداية الحسية وغير التجريدية للفكر في علاقته بالوجود. فالآلهة خالقة العالم واصله، لم تكن قوى خارقة منفصلة عن مخلوقاتها بقدر ما كانت هذه الأخيرة تجسيدا لحركة الآلهة وتفاعلها فيما بينها في سياق"تناسلي" تأسس على خصوبة أولية انبثق عنها كل شيء. ووفق التدرج التناسلي لهذه الآلهة بدأ الإنسان يتعرف على أصول خلق العالم من خلال فصل السماء عن الأرض، وبفضل الفعالية الجنسية للإله "انليل" كان تنظيم حركة الكون من خلال انجذاب القمر والشمس وانبثاق شروط الحياة منهما. ثم يتابع ا لآله "انكي"سلسلة الخلق التي بدأها انليل فيقوم بتنظيم العالم ومصائره، وبعد ذلك يخلق الإنسان من الطين ليكون عبدا للآلهة وخادما لها[1].

وإذا كانت أسطورة التكوين السومرية قد ترجمت تاريخ الآلهة وحركة الحياة والحضارة، فإنها مارست تأثيرا ملحوظا على معظم أساطير التكوين اللاحقة. وما الأسطورة البابلية إلا نموذجا متطورا للرؤية السومرية التي شكلت أساسها وأصولها. ورغم ذلك، فان الأسطورة البابلية تختلف عن سابقتها السومرية بغلبة طابع العنف الذي غطى الصراع الدموي بين الآلهة_ الآباء والآلهة_ الأبناء والآلهة_ الأم الإله_ الابن، حيث يأتي الخلق والتكوين وسط قتال متواصل يكشف تاريخ بابل كلها وليس فقط مجرد رؤيتها لأصل العالم والإنسان. وتتوضح أفكار البابليين في الخلق والتكوين، بشكلها الأكمل في ملحمة التكوين البابلية المعروفة باسم" الاينوما ايليش، وتعتبر هذه الملحمة إلى جانب ملحمة"جلجامش"من اقدم الملاحم في العالم القديم. فتاريخ كتابتها يعود إلى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد. أي قبل ألف وخمسمائة سنة تقريبا من كتابة إلياذة هوميروس وتدوين أسفار التوراة العبرانية[2].

---

[1] S.N.KRAMER: SUMERIAN MYTHOLOGY. HARPER AND ROW. NEW YORK-1961.P.P (22-23).

[2] – فراس سواح: مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص ٤١

تتعاعل ملحمة"جلجامش"مع أشياء من عالمنا الدنيوي مثل الإنسان والطبيعة، الحب والمغامرة، الصداقة والحرب- وقد أمكن مزجها جميعا ببراعة متناهية لتكون خلفية لموضوع الملحمة الرئيسي وهو حقيقة الموت المطلقة. إن ملحمة" الاينوما ايليش" تختصر الولادة التاريخية لبابل نفسها كدولة ومجتمع وحضارة. ويمكن القول إن هذه الملحمة الأسطورية تشكل أهم وثيقة للفكر الشرقي القديم: فالفلسفة تجد فيها أوليات التكوين وانتقال الكون المائي من اللازمان والسكون إلى الزمان والحركة والتغير، وفي حركة الكون تكشف الآلهة عن نزوعها نحو الانتظام وتراتب المخلوقات. والتاريخ يكتشف فيها أحداث الصراع الدامي لمجتمع انتقالي من نظام المجتمع الأمومي الساكن إلى نظام المجتمع الأبوي المتغير والفعال، حيث بدأ الإنسان مسيرة السيطرة على الطبيعة وتنظيم أمور الحياة،ويترافق كل ذلك مع سياق تشكل بابل كدولة مركزية في المنطقة بلغت أوج ازدهارها في عهد حمورابي، حيث يتماهى التمركز والنفوذ المطلق للإله"مردوخ"على بقية الآلهة مع تمركز السلطة السياسية ووحدتها وبناء بابل نفسها كمدينة - عاصمة لهذه السلطة. والدين والحضارة يستمدان منها أهم التصورات التي ارتكزت عليها الديانة البابلية والإبدع البابلي في العلوم والحضارة، وخاصة إرهاصات التوحيد الإلهي التي جسدتها انتصارات مردوخ على باقي الآلهة. وقد خصص الجزء الأكبر من الملحمة لسيرة مردوخ ووصف مولده ونشأته وصعوده إلى السلطان وصراعه مع القوى الشريرة، وأعمال الخلق التي استحق بها سلطاناً أبدياً على الآلهة والبشر والأكوان. وتقربنا أسماؤه من المفاهيم التوحيدية اللاحقة.

وكأن الآلهة السابقة اجتمعت في واحد، وكأنها تجليات له وصور من صوره[1] . أما مسالة الخلق والتكوين فقد ظهرت من خلال حركة الآلهة وصراعها الدموي، وهذه المسألة تبدأ من عنوان الأسطورة إلى تفاصيل النصوص والأحداث.

[1] - المرجع السابق، ص(٧٧).

فالتسمية المعروفة لهذه الملحمة أي(الاينوما ايليش)تعني باللغة العربية"عندما في الأعـلى" حيث لم يكن في الأعالي سماء، و لم يكن في الأسفل أرض." لم يكن في الوجود سوى الميـاه الأولى ممثلة بثلاثة آلهة: "ابسو"و"تعامة""وممو"، فإبسوا هو الماء العذب وتعامــة زوجتــه كانت الماء المالح، أما ممو فيعتقد البعض بأنه الأمواج المتلاطمة الناشئة عن الميـــاه الأولى، ولكن من المرجح أنه الضباب المنتشر فوق تلك المياه والناشئ عنها.

هذه الكتلة المائية الأولى كانت تملأ الكون وهي " العماء" الأول الذي انبثقت منه فيما بعد الآلهة والموجودات، وكانت آلهتها الثلاثة تعيش في حالة ســرمدية مــن الســكون والصمت المطلق، ممتزجة ببعضها البعض في حالة هيولية، لاتمايز فيها ولا تشكل.

ثم أخذت هذه الآلهة بالتناسل فولد لابسو وتعامة إلهــان جديــدان همــا: "لخمــو" و"لخامو"، وهذان بدورهما أنجبا"انشار"و"كيشار"اللذين فاقا أبويهما قوة ومنعه. وبعــد سنوات مديدة ولد لانشار وكيشار ابن أسمياه"آنو" وهو الذي صار فيما بعد إلها للسماء. وآنو بدوره أنجب"أنكي"و"ايا"وهو إله الحكمة والفطنة، والذي غدا فيما بعد إله الميـــاه العذبة الباطنية. ولقد بلغ أيا" حدا من القوة والهيبة جعله يسود حتى على آبائه.

وهكذا امتلأت أعماق الآلهة تعامة بالآلهة الجديدة المليئة بالشباب والحيويــة، والــتي كانت في فعالية دائمة وحركة دائبة، مما غير الحالة السابقة وأحدث وضعا جديدا، لم تألفة آلهة السكون البدئية التي عكرت صفوها الحركة، وأقلقت سكونها الأزلي.

حاولت الآلهة البدئية السيطرة على الموقف واستيعاب نشاط الآلهة الجديدة ولكن عبثــا الأمر الذي دفعها إلى اللجوء للعنف. فقام ابسو بوضع خطة لإبادة النسل الجديد والعــودة للنوم مرة أخرى، وباشر بتنفيذ خطته، رغم معارضة تعامة التي مــازالت تكــن بعــض عواطف الأمومة[١]. وهكذا تروي الأسطورة بدايات الخلق وسط عنف الآلهة وصراعـــها وتمزقها.

[١] – المرجع السابق ص(٤٢).

أما تكوين العالم وخلق الإنسان فهما المؤشر لانتصار آلهة شابة نشطة وهزيمة الأبـــاء والأجداد. وقد بدأت مسيرة الانتصار ومن ثم الخلق والتكوين بعد أحداث دموية أعقبتـها ولادة الإله مردوخ الذي سرعان ما أصبح أعظم آلهة بابل على الإطلاق، وذلك بانتصاره على الآلهة القديمة ورفع نفسه سيداً للمجتمع المقدس. وكانت الآلهة قد منحت مـــردوخ هذا قوة تقرير المصائر وقوة الكلمة الخالقة.

وعندما تأكدت الآلهة من أن مردوخ كلي القوة والجبروت وافقـــوا علـــى شـــروطه للمعركة الفاصلة مع تعامة، فأقاموا له عرشاً يليق بألوهيته وأعلوه سيداً عليهم جميعاً.

وقبل أن يمضي مردوخ لحرب تعامة، أي للحرب التي سبقت ومهدت الطريق لمسودوخ لكي يقوم بعملية الخلق والتكوين، صنع لنفسه قوساً وجعبة وسهاماً وهراوة، كما صنـــع شبكة هائلة، أمر الرياح الأربعة أن تمسكها من أطرافها، ملأ جسمه باللـــهب الخـــارق، وأرسل البرق أمامه يشق له الطريق، دفع أمامه الأعاصير العاتية وأطلق طوفـــــان الميـــاه، وانقضّ طائراً بعربته الإلهية وهي العاصفة الرهيبة التي لاتصد، منطلقاً نحو تعامه والآلهـــــة تتدافع من حوله تشهد مشهداً عجيباً.

عندما التقى الجمعان، طلب مردوخ قتالاً منفرداً مع تعامه فوافقت عليه، ودخل الاثنان حالاً في صراع مميت.. نشر مردوخ شبكته ورماها فوق تعامه محمولة على الرياح وأطلـق الرب سهامه، واحداً تغلغل في حشاها وشطر قلبها. وعندما تهاوت على الأرض أجـــــهز على حياتها، ثم التفت إلى زوجها وقائد جيشها " كنغو" فرماه في الأصفاد، وهنا تمـــــزق جيش تعامة شر تمزيق. وبعد هذا الانتصار المؤزر على قوة السكون والفوضى التفت مردوخ إلى بناء الكون وتنظيمه وإخراجه من حالة الهيوليـــــة الأولى إلى حالـــة التنظيـــم والترتيب، حالة الحركة والفعالية والحضارة.

عاد مردوخ إلى جثة تعامة، ثم امسك بها وشقها شقين، رفع النصف الأول فصار سماءً وسوى النصف الثاني فصار أرضاً. ثم التفت بعد ذلك إلى باقي عمليات الخلـــق فخلـــق النجوم محطات راحة للآلهة. وصنع الشمس والقمر وحد دلهمـــا مســـاريهما. ثم خلـــق

الإنسان من دماء الإله السجين "كنغو".. كما خلق الحيوان والنبات، ونظم الآلهة في فريقين: جعل الفريق الأول في السماء وهو (الأنوناكي)، والثاني في الأرض وما تحتها وهم(الاجيجي).

بعد الانتهاء من عملية الخلق يجتمع الإله مردوخ بجميع الآلهة ويحتفلون بتتويجه سيداً للكون. بنوا مدينة بابل، ورفعوا له في وسطها معبداً تناطح ذروته السحاب هو معبد(الايزاجيلا). وفي الاحتفال المهيب أعلنوا أسماء مردوخ الخمسين[1].

وهكذا تقدم الأسطورتان السومرية والبابلية البدايات والجذور لمسيرة الفكر الإنساني في علاقته بالوجود وتعكسان مدى الترابط الذي كان قائماً بين الواقع وتمثلاته الأسطورية. وكانت هاتان الأسطورتان وغيرهما من الأساطير السومرية والبابلية، قد أسستا مصدرا ونموذجا وإلهاما لباقي الأساطير الشرقية والإغريقية وتركتا بصمات دامغة على موضوعات وأشكال الفلسفة اليونانية منذ فجر ولادتها، وهذا لا يعني أن الأسطورة وحدها هي اصل التأثير، وإنما أيضا بمجمل البناء الحضاري الذي كانت الأسطورة أحد أهم تعبيراته الفكرية. من جهتها تستمد أساطير الخلق والتكوين الإغريقية معظم مضامينها من أساطير الشرق حول هذا الموضوع، وان أضفت عليه نوعا من خصائص الروح اليونانية. ففي الأسطورة الإغريقية نجد أن الآلهة هي تعبير عن قوى الطبيعة وتشخيص لصفات الإنسان وعيوبه. وهي خالدة وان أخذت صورة الإنسان. وترى معظم الروايات أن الآلهة تكونت تحت الاسم العام(المردة أو التيتان) من اتحاد قسمي العالم العلوي وهو القبة السماوية، والسفلي وهو القشرة الأرضية. ثم جاء جيل الآلهة(كرونوس وكيوس واقيانوس) فولدوا بقية الآلهة. وهؤلاء خاضوا عراكا مع الآلهة القديمة ثم استوطنوا جبل الاوليمب[2] سادة على العالمين حيث يغتذون طعام الخلود ويشربون الرحيق

---

[1] - المرجع السابق، ص(٤٣-٤٤).

[2] - جبل اوليمبوس:.olympus. اعلى جبال اليونان\٢٩٨٥\ متر، يقوم على الحدود الفاصلة بين مكدونيا وتساليا، تغطي قمته الثلوج في معظم ايام السنة. وهو جبل وعر المسالك وشاهق شديد الانحدار. ويعتقد قدامى الاغريق ان كبير آلهتهم \ زيوس \ بعد ان انتصر على المردة اقام فيه، ومنه اخذ يصرف امور الناس والابطال والآلهة.

ومنهـــــــم(زيوس)و(هيرا)و(ابولون)و(أر تميس)و(أثينا)و(هرمس).. الخ. وتولـــد الآلهة غالبا من زوجين حسب الأسلوب الطبيعي ولكن بعضها ولـــد بطريقـــة غريبـــة مثـــــل(أثينا) التي ولدت من رأس أبيها(زيوس) و لم تلدها أنثـــى.. ومثـــل(هيبـــا يستوس) الذي ولدته(هيرا) بدون والد. ومثل(افروديت) التي ولدت من زبـــد البحـــر وأما(ديونيسيوس، فقد ولدته من(زيوس) أم بشرية. وعلى العموم فـــان الآلهـــة تولـــد من الطبيعة وتملك القدرة على تسخيرها وتصريفها بمشيئتها. وفي الأسطورة الإغريقية نجد المياه الأولى ممثلة بالإله(اوقيانوس) هو العنصر الأصلي الموجود قبل الكون والمحيط به بعـد وجوده. منه تخلق الكائنات واليه تعود. وفي نص آخر أو رد(هزيود) اقدم نظرية إغريقيـة عن قصة الخلق وولادة الآلهة في قصائده(انساب الآلهة) التي تعود إلى القرن التاسـع ق.م. وجاء فيها إن العا لم احتاج في تكوينه إلى أصول ثلاثة هي"الخاووس"أي الخـــواء(عـــدم التشكل)و"جي"أي الأرض التي كانت غير مستقرة، وايروس"الحب"أي القوة الكونية الـتي بها تلتقي الأشياء وتندمج وتتوالد، وفي هذا الظرف ا الثلاثي ومن وسط الظلمات تكونت الأجيال الأولى من الآلهة والنباتات. وأما ظهور الأحياء الأخرى فكان ثمرة اتحاد(اوقيانوس وتيبثيس)tethys(أخت اوقيانوس وزوجته) وهما رمز قوة الماء واتساعه وخصبـــه. وهـــذا الاتحاد انجب الأنهار والينابيع والبحار التي تحيي الطبيعة باستمرار. وحسب اكثر الروايـات انتشاراً ظهر أول إنسان على يد المارد(بروميثيوس)الذي صنعه من صلصـــال، ثم هلـــك الإنسان بالطوفان ماعدا(دوكاليون)[1] بن بروميثيوس وزوجته(بيرا)اللذين أخذا يقذفـــان الحجارة خلفهما فينشأ منها رجال ونساء[2].

هذه رواية لهذه الأسطورة، ولكن لها روايات أخرى، منها كون الأرض خرجت رأسا من الفراغ، وأنها، هي نفسها بمساعدة(ايروس)ولدت المولود الثاني للكون: قبة الفضـــا

١- دوكاليون: هو بطل قصة الطوفان الشرقية كما تصورها اليونان. وتقول الاساطير أنه ابن بروميثيوس.

٢- سهيل عثمان وعبد الرزاق الاصفر: معجم الاساطير اليونانية والرومانية، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٢، ص(٢٥١).

(السماء). ومن جهة أخرى قيل إن السديم ولد(نيكسnyx)(إلهة الليـــل أو الظلمـــة السابقة على العالم التي بدورها ولدت أثيرather (اله النور المشع والنار الأنقـــى)، كمـــا ولدت النهار. ولكن مهما تكن الرواية يبقى(ايروس) المحرك الأول والعنصر الأساســـي للكون في بداياته. وكان جماع السماء بالأرض خصب وتناسل، ومرتين ولد منها ســـتة أزواج من الجبابرة والجبارات. أما الجبابرة فهم: اوقيانوس، كويوس، كريوس، هيـــبرون جابت، كرونوس. وأما الجبارات فهن: تيا، ريا، تيميس، منموزين، فويبيه، تيتيس. وهـــم مخلوقات إلهية. إنما في الوقت نفسه هي قوى أولية حافظ بعضها حـــتى النهايـــة علـــى خصائصه الطبيعية. واوقيانوس هو اشهرها جميعاً لأنـــه تجســـيد للميـــاه الـــتي تغمـــر العـــــالم(المحيط)وعلى هذه المياه تقوم اسطوانة الأرض. والى جانب المياه الأولية ثمة اللهب الكوني(هيبرون) واسمه يعني(الذي يتجه إلى فوق)، تزوج الإلهة(تيا)وانجب منـــها ثلاثة أولاد: هليوس(الشمس)وسلينا(القمر)وايوس(الفجر). ثم يختفي هيبرون وتيـــا مـــن الأسطورة بعدما يكونان قد ركزا، الأجيال الإلهية، وهكذا تتزاوج الآلهة مـــن بعضـــها وتنجب آلهة أخرى. أما الجبابرة فأهمهم لصيرورة الكون هو(كرونوس)[1] الذي انجب ذريـة الاوليمبيين. على إن جماع السماء والأرض لم تقتصر ثماره علـــى الجبـــابرة والجبـــارات فبعدهم ولد(الصقالبة)و(الصقلوب، أو السيكلوب هو عملاق أسطوري بعين واحـــدة). وهم: آرجيس، ستيروبيس وبرونتيس. وكانوا كما تشير أسماؤهم على التوالي: ومضـــة البرق، وغيم الزوبعة، وقصف الرعد. بعدهم ولد(العمالقة) ذوو المائة يد، وهم كبـــيرو الجثث، عنيفون، ويدعون، كوتوس، برياريه، وجييس). وجميع هؤلاء كانوا يخافون مـــن اورانوس(الفضاء) الذي لم يكن يسمح لهم برؤية النور، بل كان يســـجنهم في أعمـــاق الأرض. وأرادت جايا(الأرض) تحريرهم، فحاولت بالاتفاق معهم ضد اورانوس إلا أنه لم يقبل بذلك أحد سوى الأصغر بين الجبابرة(كرونوس)الذي كان يكره والـــده. عندهـــا

١-كرونوس: هو أصغر المردة الذين ولدتهم (جايا) "الأرض"، من (أورانوس) "الفضاء".

أعطته أمه جايا منجلاً فولاذياً قاطعاً، وذات ليلة حاول أبوه اورانوس الاقتراب من زوجته جايا، و لم يكد يضمها إليه حتى أسرع إليه كرونوس وبتر له بالمنجل خصيتيه ورماهما في البحر فسال دم كثير على الأرض، أخصبها مرة أخرى، فولد عمالقة جددهم: الارنيون والعمالقة والميلياديون الذين ولدوا حوريات الدردار. وبقي كرونوس حاكماً على كون بدأت تتكون ملامحه الأولى، لكنه كان قاسياً، وحمل في ذاته لعنة جريمته الأبوية، وقبل أن يفكر بتحرير اخوته فكر بإغراقهم أكثر في الظلمات الجحيمية مما أثار أمه جايا ضده. وبما أن هذه قد تنبأت له بأن أحد أولاده سيخلعه عن عرشه، استعجل بابتلاع جميع أولاده من زوجته (ريا) rhea بما فيهم ديميتر وهستيا وهاديس وبوسيدون وهيرا. ويقال أنه كان يلتهمهم لئلا ينازعوه على السلطة بالمستقبل. وأخيراً ولدت (ريا) زيوس فأبعدته إلى جزيرة كريت، وقدمت لأبيه بدلاً منه، حجراً ملفوفاً بالأقمطة فابتلعه.

وعندما شبَّ زيوس فكر بخلع والده. وتوصل بحيلة ماكرة إلى تجريع والده مخدراً جعله يعيد أولاده الذين ابتلعهم من قبل. وإذا عاد زيوس والتقى باخوته شن حرباً على والده كرونوس، فانتصر له اخوته الجبابرة، واستمرت الحرب عشر سنوات حتى كشفت جايا لزيوس أنه لن يربح الحرب إلا إذا استعان بالعمالقة الذين أسرهم كرونوس في جوف الأرض.

وهكذا وبمساعدة الصقالبة توصل أولاد كرونوس إلى خلع والدهم، فاجتمع كرونوس إلى الجبابرة وكبلوا وذهبوا إلى حيث كان أولاد اورانوس.

هذه هي حرب الجبابرة التي طردت من الحكم الذرية الأولى وأحلت مكانها أوائل الأوليمبيين.

اللافت أن جوهر الأساطير التيوغونيةTHEOGNY[1] يكمن في سلسلة استبدالات متناوبة في جيل أتى من سلفه بالقوة ليحكم العالم، ومرتين يكون أصغر الآلهة آخر مولود في كل

[1] – التيوغونية: أصل الآلهة وأنسابها

جيل ويستطيع أن يغزو الرفعة ويتبوأ الحكم وهما: كرونوس(آخـــر ســـلالة التيتـــانيين[1]) وزيوس (آخر سلالة الكرونيديين).وفي هذه الظاهرة أثر لحالة اجتماعية كانت الســـلطة فيها تؤول إلى الأصغر.إنما على صعيد التاريخ لاشاهد لذلك في أية مدينة يونانية قديمة.

فالطابع الكوكبي في أسطورة اورانوس والبتر الذي سببه كرونـــوس لأبيـــه يوحيـــان بأصول آسيوية. وثمة أساطير مماثلة نقلتها إلينا النصوص (الحثية) في المقاطعة الوسطى مـــن الأناضول. ونحن نعلم أن روابط وثيقة جمعت هذه المناطق من صقلية حتى سوريا[2].

الآلهة اليونانية:

كان هوميروس (القرن التاسع أو الثامن) وهزيود (حوالي القرن السابع)هما الشـــاعرين اللذين زودا العالم الهيليني بذخيرة ضخمة من الأساطير وحددا إطارها. إذ تذخر الإليـــاذة بأخبار كثيرة عن آلهة أوليمبوس وصفاقم وعلاقات بعضهم بالبعض الآخر. كذلك تحفـــل الأوديسا بأقاصيص خيالية كثيرة. وأما كتاب (أنساب الآلهة) لهز يود فهو محاولة لتجميع الأساطير وتنسيقها فيما يشبه الموسوعة. وقد يختلف الكاتبان أحيانا في بعض التفـــاصيل لكن إليهما يرجع الفضل الأول في وضع اللبنات الأولى للأساطير اليونانية. وقـــد جـــاء بعدهما شعراء آخرون أضافوا إليها أو رووها بطرق مختلفة، لكن الصورة الـــتي رسمـــها هوميروس لآلهة اوليمبوس هي التي ظلت منطبعة في أذهان الإغريق قرونـــاً طويلـــة. و لم يستطع الإغريق التحرر من تأثير الإلياذة، ذلك التأثير الذي يظهر في شتى مظاهر الحيـــاة اليونانية: في الدين والعادات والأدب والفن وفي كل مظهر تقريباً.

٢-التيتانيين TITANS: هم ابناء اورانوس وجايا الاثني عشر، وهم ستة ذكور وست بنات كما مر معنا. أما الكرونيديين فهم المردة الذين ولدتهم جايا من اورانوس وكان أصغرهم كرونوس الذي خلع أباه من حكم العالم وخصاه بمنجل وحل محله وتزوج اخته ريا.

١ -بيير غريمال: الميثولوجيا اليونانية. ترجمة هنري زغيب، سلسلة (زدني علماً) بيروت ــ بـــاريس ١٩٨٢، ص (٢٢ ــ ٢٧)

تصور الإغريق آلهتهم في صورة البشر، وقد مجدت الحضارة الإغريقية الإنسان واعتبرته سيد الخلق. ومن ثم فقد تخيلوا آلهتهم كأنهم بشر ورسموهم ومثلوهم في صورة الإنسان شكلاً وقواماً وإن تميزوا كلهم تقريباً بالقوة الخارقة والقوام البديع والجمال الرائع. وكانوا كالبشر يحتاجون إلى النوم، يأكلون ويشربون، وكانوا يحبون ويكرهون، يفرحون ويحزنون، وكانت تساورهم المشاعر نفسها التي تساور بني الإنسان. يتزوجون وينجبون أولاداً ويعقدون علاقات مشروعة وغير مشروعة مع الآلهة والبشر.

وقد يستبد بهم الغضب الجنوني وتنهش قلوبهم الغيرة العمياء، بل كانوا لا يتورعون أحياناً عن النفاق والمداهنة والكذب والرياء. ويسود الوئام بينهم أحياناً، وأحياناً أخرى يشيع الخصام. لكنهم كانوا يتميزون عن البشر بشيء جوهري وهو انهم كانوا يعيشون في شباب دائم فلا تتقدم بهم السن ولا يهرمون. وكانوا خالدين لا يذوقون طعم الموت. وكان زيوس أكثرهم قوة وهيبة واعلاهم شأناً بوصفه رباً للآلهة والناس، ولذلك كان مع بقية الآلهة يدينون له بالطاعة ويمتثلون لأوامره ويخشون بأسه وبطشه. ومع هذا فإن ذلك لم يمنع من أن يتبع كل إله هواه وينساق وراء ميوله الخاصة. وقد يتمرد على زيوس نفسه أحياناً أو يتملقه ويداهنه أحياناً أخرى. وكان القدر moiraقوة لاسيطرة لهم عليها.

كما انهم كانوا — على خلاف الآلهة المحلية القديمة المرتبطة بالأرض والزراعة — لايكترثون إلا قليلاً بما يجري على الأرض، ولا تعنيهم شؤون البشر إلا من زوايا معينة[1].

وكانت حياتهم رغدة، سهلة، ينفقون معظم وقتهم فوق جبل اوليمبوس في مآدب وحفلات، أوفي تدبير المكائد، أو قد يدعوهم زيوس — بين الفينة والفينة — إلى اجتماع للبت في أمر هام. وكانت الأهواء تتحكم في سلوكهم مع البشر فيقدمون العون لمن يؤثرون، وينزلون غضبهم على من يغضبون، وكان معيار ذلك هو مقدار تقرب الناس إليهم بالتعبد وتقديم القرابين وحرق البخور في الهياكل والمعابد، وكثيراً ما كانت تحل

[1] – د. عبد اللطيف أحمد علي — التاريخ اليوناني (العصر الميلادي) دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧١، ص (١٩١).

نقمتهم على من لا يذكرونهم من البشر أو يضنون عليهم بالقرابين، أولا يوفون بنذور نذروها لهم. لكن مع تطور الفكر الديني أصبح آلهة الإغريق ينصرون الحق ولا يحبون الظلم ويجزون الناس عن الإحسان ويبغضون الآثام ولاسيما سفك دماء ذوي الأرحام. وبديهي أن الإغريق الأوائل لم يتخذوا من آلهتم الأول قدوة في حياتهم الأخلاقية، بل إن بعض المفكرين والفلاسفة لم يخفوا استنكارهم لهذه الصورة التي رسمها هوميروس للآلهة وأعلنوا احتجاجهم على سلوك آلهة اوليمبوس. وكانت التجارب الشخصية هي التي علّمت الإغريق بعض المبادئ الأخلاقية كالإشفاق على الغرباء وحماية المستجيرين وتبجيل الآباء والنفور من الزهو والكبرياء، كما غرست التعاليم الدينية المتوارثة في نفوسهم روح العدالة، و لم تلبث فضائل كالشجاعة والحكمة والاعتدال وضبط النفس إن صارت محل إعجابهم ومثلاً عليا عندهم[1].

كان لكل إله أسطورة MYTHOSأي قصة متصلة به تشرح سبب وجوده في حياة المدنية، أو تفسر الطقوس التي تقام تكريماً له. وقد أصبحت هذه الأساطير التي نشأت نشأة تلقائية مما في المكان ومما لدى الناس من معارف، أو كانت من وضع الشعراء الجوالين وزخرفهم، كانت هذه الأساطير عقيدة اليونان وفلسفتهم وآدابهم وتاريخهم، منها استمدوا الموضوعات التي زينوا بها مزهرياتهم، وهي التي أوحت إلى الفنانين مالا يحصى من الرسوم والتماثيل والنقوش. وقد ظل الناس إلى آخر الحضارة الهيلينية يخلقون الأساطير بل يخلقون الآلهة نفسها، رغم ما أنتجته بحوثهم الفلسفية ورغم محاولات عدد قليل منهم دعوة الناس إلى التوحيد.

ونحن نستطيع أن نرتب هذا الحشد الكبير من الآلهة إذا قسمناه، تقسيماً مصطنعاً إلى سبع مجموعات: آلهة السماء، وآلهة الأرض والآلهة الخصب والآلهة الحيوانية وآلهة ما تحت الأرض وآلهة الأسلاف أو الأبطال، والآلهة الأوليمبية.

---

[1] - المرجع السابق، ص(١٩٥ ـ ١٩٦).

وطبيعي أننا لن نحاول هنا إيراد ذكر مسهب بكافة آلهة اليونان لأن ذلك يتطلب مجلدات عديدة، ولكننا سنحاول استعراض أهم آلهة الأساطير اليونانية التي لها علاقة مباشرة بأصول العقائد والديانات الإغريقية وبالتالي بالفكر الإغريقي.

١ ـ آلهة السماء:

كان إله الغزاة اليونانيين في بادئ الأمر على ما نستطيع أن نتبينه من الأساطير، هو إله السماء العظيم المختلف الصور. ثم تطور هذا الاله

شيئاً فشيئاً حتى أصبح (اورانوس) أو السماء نفسها، ثم أضحى "مرسل السحاب" مسقط المطر، جامع الرعد (زيوس). وإذا كانت بلاد اليونان تأخذ بما فيه الكفاية من ضوء الشمس، ولكنها ظمأى للمطر، فإن إله الشمس (هليوس) اخذ مكانة اقل وأصبح من الآلهة الصغرى[١].

إن هليوس هو الإله المجسد للشمس وضوئها وحرارتها. يرتقي كل صباح قبة السماء على عربته الذهبية المجنحة، ويغيب مساءً في البحر حيث يقضي ليلة في جزائر السعداء الواقعة في الغرب.

وقد انتقلت عبادة هليوس من الشرق وظلت أول الأمر مقتصرة على جزيرة رودس، وظل دوره بين الآلهة ثانوياً وكأنه مجرد خادم لزيوس. ولكنه في الأيام الأخيرة من الوثنية أصبح الإله الرئيس، إن لم نقل الوحيد، وحظي بأسماء عديدة منها(ميترا) وسول انفيكتوس، وسول سانكتتوس وايليو غابال. ومن الآثار الهامة المتصلة به تمثاله العملاق في جزيرة رودس الذي أقيم في سنة ٢٩٠ ق.م وهدمه الزلزال سنة ٢٢٥ ق.م[٢].

---

[١] – ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الأول من المجلد الثاني(حياة اليونان)ترجمة محمد بدران، الطبعة الثانية ١٩٥٩،ص(٣٢١).

[٢]– معجم الأساطير اليونانية والرومانية، مرجع سابق، ص(٤٦٧).

٢ ـ آلهة الأرض:

كانت الأرض موطن معظم الآلهة اليونانية. فكانت الأرض نفسها في بادئ الأمر هي الآلهة جي GE أو جيا GAEA الأم الصابرة السمحة الجزيلة العطاء، التي حملت حين عانقها اورانوس (السماء) فنزل المطر. وكان يسكن الأرض نحو ألف إله آخر أقل من جي شأناً، في الماء والهواء المحيط بها، منها أرواح الأشجار المقدسة، وخاصة شجرة البلوط، ومنها النريدات NEREIDS والنيادات NAIADS ، والاوقيانوسيات في الأنهار والبحيرات. وكانت الآلهة تتفجر من الأرض عيوناً، أو تجري جداول عظيمة مثل الميندر أو الاسبركيوس SPRCHEUS وكان للريح آلهة مثل بورياس BOREAS وزفر ZEPHYR ونوتس NOTUS ويوروسEURUS وسيدها ايوس، وكان من آلهة الأرض (بان) العظيم، ذو القرنين الشبق، المغذي، البسام،إله الرعاة والقطعان، والغابات والحياة البرية الكامن فيها والذي يقوم على خدمته جنيات الغاب والحراج، تلك الجنيات المعروفة بالسليني SILENI وهي مخلوقات نصف جسمها ماعز ونصفه الآخر بشر. وكان في كل مكان في الطبيعة آلهة وكان الهواء غاصاً بالأرواح الطيبة أو الخبيثة.

٣ ـ آلهة الخصب:

عبد اليونان رمزي الإخصاب في الرجل والمرأة إلى جانب عبادتهم خصب التربة. ولهذا كان قضيب الرجل وهو رمز الإنتاج، يظهر في طقوس دمتر وديونيسيوس وهرمس وحتى في طقوس أر تميس الطاهرة. ويتكرر ظهور هذا الرمز في فنون النحت والتصوير تكراراً فاضحاً، بل إن عيد ديونيسوس وهو الاحتفال الذي كانت تمثل فيه المسرحيات اليونانية كان يفتتح بموكب تحمل فيه رموز قصبان الرجال. وكانت أحط ناحية من نواحي مراسم الإخصاب تظهر في العهود التي انتشرت فيها الحضارة الإغريقية، والتي كان يعبد فيها(بريا بوس) PRIAPUS الذي ولد نتيجة لاتصال ديونيسيوس وأفروديت والذي كان الفنانون يزينون بصورته المزهريات وجدران المباني في بومبي POMPEII . وكان

الطف هذه المواسم وأعطف في موضوع التناسل نفسه إجلال الإلهات الـــتي ترمـــز إلى الأمومة. فقد كانت مقاطعات: اركاديا، وآرجوس، والوسيس، واثينا، وافسوس، وغيرها من الأماكن التي تجل أعظم الإجلال الهات لأزواج لهن، كن على الأغلب أثراً من آثـــار العصر الذي كان ينسب الأبناء فيه إلى الأمهات قبل أن يحل عصر الزواج. ولقد كـــان الاعتراف بسيادة زيوس، الإله الأب على سائر الآلهة رمزاً لانتصار مبدأ سيطرة الآباء على الأمهات.

ولعل سبق النساء على الاشتغال بالزراعة، وهو السبق الذي يرجحه الكثيرون، قـــد ساعد على إيجاد أعظم إلهة من هذه الأمهات وهي(دبمتر)إلهة الحنطة أو الأرض المزروعـة. ومن اجمل الأساطير اليونانية أسطورة تصف كيف اختطف بلوتـــوPLUTO الــه العـــالم السفلي(برسيفوني) ابنة دبمتر ونزل بها إلى الجحيم، وكيف أخذت أمها الحزينة تبحـــث عنها في كل مكان حتى عثرت عليها وأقنعت بلوتو أن يسمح لابنتها بأن تعيش على وجه الأرض تسعة اشهر في كل عام ــ وذلك رمز لموت التربة السنوي وتجددها. فقد علمـــت دبمتر سكان الوسيس وأتيكا سر الزراعة، وأرسلت تربتولموسTRIPTOLEMUS ابن ملـــك الوسيس لينشر هذا الفن بين بني الإنسان. وهذه الأسطورة تتفق في جوهرها مع أســطورة ايزيس وأوزوريس في مصر، وأسطورة تموز وعشتار في بـــابل، وأســطورة عشـــتروت وأدونيس في سوريا.وقد بقيت طقوس الأمومة طوال عصر اليونان، ثم عادت إلى الحياة من جديد في صورة تقديس مريم أم الإله[1] .

٤- الآلهة الحيوانية:

كانت بعض الحيوانات في تاريخ اليونان المبكر تعظم وتتخذ آلهة. وكان السبب في أنها لم ترق إلى مرتبة الآلهة الكاملة هو أن الدين اليوناني كان في العصر الذي ازدهر فيه فـــن النحت دينا آدميا إلى حد لا يسمح بوجود آلهة حيوانية كثيرة بالصورة التي نجدها في مصر

[1] – ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص(٣٢٤).

والهند، ولكن أثرا من آثار ما قبل هذا العصر يبدو لنا في كثرة الجمع بين الحيوان والإله في بعض التماثيل.لقد كان الثور حيوانا مقدسا لقوته وقدرته وكثيرا ما كان يوصف بأنه رفيق لزيوس وديونيسيوس أو صورة لهما تنكرا فيها، أو رمزا لهما، وربما كان إلها قبلهما. وكان الخنزير أيضا مقدسا لكثرة تناسله، وكان يجمع بينه وبين ديمتر.وكان القربان الذي يقدم لها في أحد أعيادها المعروف بعيد التسموفورياTHESMOPHORIA خنزيرا، وكانت الأفعى تقدس لأنها في ظنهم لا تموت، كما أنها ترمز إلى القدرة على التناسل والإنتاج وكثيرا ما ترى الأفعى في الفن اليوناني حول تماثيل هرمس وابولو واسكلبيوس. وقد صور فيدياس أفعى ضخمة محاطة بإكليل من الزهر في درع(أثينا بارثنوس)، وتغطي الأفاعي الجزء الأكبر من تمثال(أثينا الفرنيزية). وكثيرا ما كانت الأفعى تتخذ رمزا للإله الحارس للهياكل والمنازل أو صورة لهذا الإله. وربما كان كثرة وجودها حول المقابر سببا في اعتقاد الناس أنها روح الموتى. ويعتقد بعض الإغريق أن الألعاب في دلفي قد احتفل بها في أول الأمر تكريما لأفعى دلفي الميتة في المغارات والشقوق.

٥_آلهة ما تحت الأرض:

في المغارات والشقوق وأمثالها من الفتحات كانت تعيش تلك الآلهة الأرضية الرهيبة.وكان اليونان يعبدونها ليلاً عبادة مصحوبة بالأناشيد والطقوس التي تنم عن التوبة والخوف. وكانت هذه القوى غير البشرية هي المعبودات الحقيقية الأولى لبلاد اليونان، وكانت اقدم من الآلهة. ونحن إذا استطعنا أن نتتبع أصولها الأولى نجد أنها كانت في بدايتها الأرواح المنتقمة للحيوانات التي طردها بنو الإنسان إلى الغابات أو إلى ما تحت الأرض في أثناء تقدمهم وتكاثرهم. وكان أهم هذه الآلهة هو(زيوس) الأرضي. وزيوس هنا اسم نكرة لايعني اكثر من اله وكان يسمى أحيانا(زيوس ميلكيوس)MEILICHIOS أي زيوس الخير. ولكن الوصف هنا وصف

خادع يقصد به استرضاء هذا الإله الذي كان يصور في صورة أفعــى رهيبــة. وكــان هاديسHADES رب ما تحت الأرض أخا لزيوس وعنه اخذ اسمه. أراد اليونان أن يســكنوا غضبه فسموه(بلوتو) أي واهب الوفرة لانه كان يستطيع أن يبارك أو يبيد جذور كل ما ينبت على سطح الأرض[1].

وكان اشد من بلوتو روعة ورهبة الإله هيكيHECATE وهي روح خبيثة تخرج مــن العالم السفلي وتسبب البؤس والشقاء بعينها الحاسدة الشريرة لكل من تزوره من الخلائق.

٦_ آلهة أرواح الموتى:

كان الموتى في العصور المبكرة من تاريخ اليونان يعتبرون أرواحا قادرة على أن تفعــل للناس الخير والشر، وتسترضى بالقرابين والصلاة. ولم تكن هذه الأرواح آلهــة بــالمعنى الصحيح، ولكن الأسرة اليونانية البدائية كانت تعظم موتاها تعظيما يفوق تعظيمــها لأي اله من الآلهة، شأنها في هذا شأن الأسرة الصينية. وكان اليونان في عصرهم الزاهر يرهبون هذه الأشباح الغامضة اكثر مما يحبونها، وكانوا يسترضونها بطقوس ومراسم يقصــد بهــا أبعادها واتقاء شرها،كما كانوا يفعلون في عيد انثيستترياANTHESTRIA وكانت عبــادة الأبطال امتدادا لعبادة الموتى، فكان في وسع الآلهة أن تهب العظيم أو الشريف، أو الرجــل الجميل أو المرأة الجميلة، الحياة الخالدة فتجعله أو تجعلها من بين الآلهة الصغرى. وكذلــك كان سكان أوليمبيا يقدمون القرابين في كل عام إلى هبوداميا HIPPODAMEIA وكــانت كسندرا CASSANDRA تعبد في منطقة لوكترا LEUCTRA وهيلين في إسبارطة، وأوديب في كولونوس COLONUS. وكان يحدث أحيانا أن ينزل الإله ويتقمص جسم إنسان، فيستحيل هذا الإنسان إلها، وقد يتصل الإله اتصالا جنسيا مع امرأة من الآدميين فتلد(بطلا ــ إلهــا) كما فعل زيوس مع الكمينا فولدت(هرقل). وكان كثير من المدن والجماعــات وأبنــاء

---

[1]ـ كانت الثروة عند اليونان الأوائل تتخذ في أكثر الأحيان صورة الحبوب المزروعة في الأرض أو المخزونة في جرار، وكانت في كلتا الحالتين تحت حماية(بلوتو).

الحرف أنفسهم يصلون أنسابهم ببطل من أبناء الآلهة. فكان أطباء اليونان مثلا يصلون نسبهم إلى اسكلبيوس. وكان الإله في أول الأمر من الأسلاف أو الأبطال الموتى، كما كان المعبد في الأصل قبرا، ولا تزال الكنيسة حتى الآن في معظم البلاد مكانا تحفظ فيه آثار الموتى القديسين[1].

٧_ آلهة الاوليمب:

ينبغي قبل أن نمضي في الحديث عن آلهة الأسرة الأوليمبية عضوا عضوا التنبيه على مافي الديانة الإغريقية من تعقد وخلط.فقد كانت الديانة الإغريقية خليطا من عدة عناصر متباينة وقد ظلت متضاربة وان حدث أحيانا أن تحققت المواءمة بين بعض العناصر القديمة والجديدة. وتنتمي بعض هذه العناصر إلى العصر السابق على مجيء الإغريق إلى البلقان،بينما ينتمي البعض الآخر إلى عصرهم.ويمكن أن توصف الأولى بأنها من نوع ديانات البحر المتوسط أو شرقية أو أناضولية، وتوصف الثانية بأنها شمالية أو نوردية أو هندية_ أوروبية. كانت معبودات الإغريق الأوائل(الآخيين)متسمة بطابع شعب محارب يجيد الفروسية محب للصيد والقتال، وتختلف بداهة عن آلهة السكان القدامى الأصليين(البلاسجيين)الذين كانت زراعة الأرض مهنتهم الرئيسية. كان دين الغزاة الآخيين دين سماء وربهم إلها للرعد والبرق اللذين يترلهما على المغضوب عليهم. وكان الدين الآخر دين ارض وعبادة لخصوبة الأرض ولا يخلو من طقوس سحرية ضمانا لاستمراره. وكانت الآلهة الرئيسية في منطقة البحر الايجي والشرق الأدنى قبل مجيء الإغريق هي الربة الام أو ربة الأمومة التي هي تجسيد للأرض المثمرة ومانحة الحياة والخصب للنبات والحيوان والإنسان. وكانت عبادتها تتخذ بعض أشكال بدائية من الرمزية الروحية أو الغيبية تشير إلى الاعتقاد بإمكان الاتحاد بين العابد والمعبود. ومن ثم

---

[1] - المرجع السابق، ص(٣٢٦- ٣٢٧).

فقد تتخذ الطقوس الدينية أحيانا شكل التبني(تبني الربة للمعبود) أو المعاشرة الجنسية. لقد تصور الإغريق ـ وهم شعب خصب الخيال ـ أن كل مكان عرفوه في العالم كان مأهولا بكائنات إلهية مختلفة الأصل. وقد وفد بعض هؤلاء الآلهة مع الآخيين الهندو ـ أوروبيين المتكلمين باليونانية عندما جاءوا إلى البلقان، وبعدئذ عندما امتد نشاطهم الاستعماري إلى مناطق أخرى في العصر التاريخي وكان بعض هؤلاء الآلهة ينتمون إلى عصر الحضارة المينوية وقد وجدهم الإغريق عند مجيئهم وتأثرت دياناتهم بهم تأثرا عميقا. وكان بعضهم الآخر آلهة محليين صغار موجودين في البلاد منذ القرون الهمجية الأولى. وعلاوة على ذلك فان الإغريق أنفسهم لم تنتظمهم جميعا وحدة سياسية و لم يبلغوا أبدا هذه الوحدة. ومن المؤكد أن بعض طبقات من الغزاة الإغريق امتزجت بالسكان الأصليين. وترتب على ذلك أن نشأت مجموعة من مختلف العبادات ومختلف المعبودات الكبيرة والصغيرة، البدائية والمتحضرة. ونسبت لها اختصاصات أو وظائف مرتبطة على نحو أو آخر بدورة الحياة النباتية ودورة الحياة الإنسانية. و لم يكن في وسع شعب واسع الخيال كالإغريق، وهم رواد الفلسفة، إلا أن يتساءلوا عن الصلة بين هذه المعبودات المختلفة وعن الصلة بينها وبين العالم الذي تعيش فيه هي والمتعبدون لها. ومن ثم لانجد رواية واحدة مسلم بها أو معتمدة عن نشأة الكون أو أصل الآلهة أو بدء الخليقة.إنما نجد فقط اتفاقا عاما على الصورة الإجمالية أو الخطوط العريضة وهو ثمرة الخيال ونتاج التأمل الباكر في هذه الأمور. فنجد عند هوميروس الآلهة وقد انتظموا في شكل أسرة يرأسها زيوس على غرار الأسرة الآدمية. ونجد عند هيزيود[1] أقدم رواية عن كيفية حدوث ذلك كله.وأخيرا ينبغي التنبيه إلى أن هوميروس هو الذي جعل من هؤلاء الآلهة أسرة واحدة بالرغم من اختلافهم في

[1] – يرد اسم هيزيود في هذا الكتاب بلفظ(هيزيود أو هيسيود، كما يرد لفظ ديونيسيوس(ديونيزيوس) وأوديسيوس (أوليس).. وهكذا ويرجع هذا الى اختلاف التسميات الاسطورية بين اللغات وامكانية ورود أكثر من صيغة واحدة للعلم الاسطوري. وهذا لايخفى على القارىء النابه.

الأصل والنشأة. فكثير منهم لم يكن لهم في الأصل أي صلة بزيوس كبير آلهة الآخيين، لانهم كانوا موجودين بالمنطقة قبل قدوم هؤلاء الغزاة[1].

أولا_ زيوس واخوته:

لنبدأ بزيوسZEUS لانه يأتي في مقدمة أرباب اوليمبوس. وفي الحق إن معلوماتنا عن الغزاة الإغريق تتلخص في كلمة هامة واحدة هي اسم زيوس. وقد شرحنا كيف استوى على عرش الكون. لكن هناك أسطورة ابتدعها خيال الأدباء تقول أن زيوس اقتسم واخوته.العالم ووزعوه فيما بينهم بطريق القرعة فكانت السماء من نصيب زيوس، وكسب بوسيدون البحار، أما باطن الأرض فكان من نصيب هاديس. وهكذا أصبحت الأسرة الإلهية فوق اوليمبوس تتألف من زيوس اخوته الخمسة وأبنائه الستة وابن هيرا وحدها المسمى هيبا يستوس. إن اسم زيوس مشتق من لفظ يعني الضياء أو اللمعان أو السماء أو السماء الصحو. فهو اله السماء نفسها أو يسكن السماء التي يرسل منها المطر والبرق والرعد وينزل الصاعقة ويسيطر على الظواهر الجوية وعلى الطقس كله. فهو أيضا رب الجو ويصفه هوميروس بأنه جامع السحب، اله الرعد والصاعقة. وكاله بهذه الصفة كان من الطبيعي أن يعتبره الإغريق الإله الأعلى، ويتصوروه في شخصية حاكم مهيب. لقد كان رب الصاعقة هو الإله الأعلى عند الشعوب البدائية، وكان وجود زيوس وعظمته من الأمور المسلم بها عند الإغريق، فالصورة التي انطبعت في أذهانهم هي صورة زيوس كحاكم وأب. فكلا الصفتين كانت تجتمع عادة في رئيس القبيلة البدائية، وذلك هو وضعه في الإلياذة. وقد يوصف بأنه ابن كرونوس، لكن كرونوس نفسه قلما يذكر في الإلياذة إن زيوس، الهادئ، القوي، الجالس فوق قمة جبل اوليمبوس، الملتحي، الوقور رأس النظام الأخلاقي في العالم كله، هو أبو الآلهة والناس، وهو الحاكم بين كل الخالدين

[1] -د. عبد اللطيف أحمد علي: التاريخ اليوناني، مرجع سابق، ص(٢١٢_ ٢١٤).

وأمامه يقف الإنسان كمخلوق من طبقة أدنى، مخلوق عاجز لا حيلة له[1]. وزيوس خالد والإنسان فان، وهو قوي كل القوة، والإنسان ضعيف، ويعيش زيوس في عالم خارجي أو بعيد عن الإنسان تماماً. ولكي يتصل به الإنسان أو يتقرب على الوجه السليم فمن الضروري أن يسلم أولا بسيادة زيوس ثم يعمل على استرضائه بالقرابين والعبادة. وزيوس كحاكم وسيد لا يطيق وجود أي أنداد له أو منافسين[2].

وكان يلقب بألقاب تعود إما إلى وظائفه أو إلى المناطق التي يعبد فيها، وكان الفن يحاول إبراز جلاله وقوته وطيبته فيبدو في تماثيله مصحوبا بالنسر والصاعقة والصولجان وكرة الفلك ورمز النصر.وأشهر تماثيله تمثال فيدياس المصنوع من الذهب والعاج[3].وتصوره كثير من الأساطير إلها يقع في حب نساء عديدات أكثرهن الهات وقليلات منهن آدميات. كان زيوس_ بالنسبة للإغريق_ رب السماء الذكر، وأب الآلهة والناس ولا علاقة له أصلا بالأرض أو الخصب. وكان لابد من المواءمة بينه وبين(هيرا) ربة الأرض والخصب، أو الربة القديمة القوية التي كانت تتمتع بمكانة ومركز وطيد ولذلك تم الزواج بينهما، وكان زواجا مقدسا بين الهين قويين مع رجحان كفة زيوس، اله الغزاة الذي يقوم بالدور القيادي في هذا الزواج. وإذا كان زيوس رب الآلهة والناس فان ذلك لايعني أنه خالقهم، بل يعني فقط أنه كان أب الآلهة والبشر، أي راعيهم الروحي. وتتضمن هذه الفكرة الموروثة عن الشعوب الهندية_ الأوروبية معنى أخلاقيا وهي حراسة القوانين ورعاية ألعرف المتوارث: كحماية اللاجئين ورعاية الغرباء، وهي صفات

---

[1] – تميزت الآلهة في مراحلها الاولى بما لاحدود له من ضخامة وقوة وجبروت طبيعي، وخاصة بقدرتها على انجاب الاولاد لان فضائلها الاساسية تكمن في هذه القدرة: منها تحدرت الالهة وخلق الكون. ثم بعد ذلك تكتسب الآلهةأحجاما مرئية، يدركها البصر(كذلك هم آلهة الاوليمب) يستطيعون المشاركة في الحروب بين البشر. ويتعاظم جبروتهم الروحي الى ما لا نهاية: العقل، معرفة واتقان كل شيء. ولئن كانت الآلهةالرئيسية مؤمنة في البداية، بحكم ان النشاط الانساني _ الالهي كان له صفة الطبيعة حينذاك(انجاب الاولاد). فان اللوحة تغيرت فيما بعد، بحيث أن المقام الاول اصبح من نصيب الآلة المذكرة، الابطال المهذبين الذين يقيمون نظاما عاقلا على الارض.

[2] –نفس المرجع ص(٢١٥_ ٢١٦).

[3] – معجم الأساطير اليونانية والرومانية. مرجع سابق، ص(٢٨٥).

ارتبطت دائما بزيوس فعرف بحامي المتوسلين وراعي الغرباء. ويفسر ذلك كيف اصبح زيوس رب فناء المترل الذي كان يحاط في العادة بسور لحماية سكانه من عدوان المغيرين وهجوم الحيوانات المفترسة. وأصبح زيوس رب الأسرة وحامي ممتلكاتها. ولما كانت(دولة المدينة)ترتكز أساسا على الأسرة فقد صار(زيوس)_ كما يتضح من أشعار هوميروس_ راعيا للملك وحقوقه. ومع أن الملكية زالت من المدن اليونانية في العصر التاريخي، إلا أن عرش زيوس ظل وطيد الأركان فأصبح الإله الأعلى لدولة المدينةPOLIS جنبا إلى جنب أثينا ربتها العليا، لأنها كانت في الأصل ربة القلعة والقصر الملكي وحامية مليكه. وكان زيوس بوصفه حاميا للحرية السياسية يدعى بالمحرر والمخلص،وأنشئت له الأعياد بهذه الصفة[1].

أ ـ هيرا : *HERA*

كانت ربة قديمة في بلاد اليونان، واسمها يعني(السيدة) فهو مؤنث هيروس/HEROS بمعنى سيد أو فارس، وقد جعل الإغريق منها أختا لزيوس وزوجة شرعية. كانت هيرا حقودا، غيورا، متكبرة، عنيدة تلاحق خيانات زوجها مع الحسناوات البشريات، وتطهد ذريته منهن مثل(هرقل)و(ديونيسيوس). وكانت برغم متاعبها الزوجية_ بسبب عدم وفاء زيوس لعهد الزواج، وبرغم أنها لم تنجب منه إلا إلها أوليمبيا واحداً _ ربة الزواج وراعية النساء وكل ما يتصل بحياتهن الجنسية كالحمل والولادة والرضاعة. وكانت بوصفها ربة للزواج تلقب بألقاب مناسبة مثل(زوجياZUGIA) أي التي تربط الرجل والمرأة برباط الزواج، و(جاميلياGAMELIA).

أي راعية الزواج الشرعي المصحوب بالمراسم الدينية. وكان يوجد عند الاثنيين شهر مقدس لها يسمى(جامليونGAMELION) أي " شهر الزواج" وكان يقام فيه احتفال يسمى عيد الزواج المقدس. اكتسبت هيرا بعض صفات ربات القمر، لان القمر _ على ما يظن _ له تأثير على دورة النساء الشهرية. وقد اعتبرت هيرا صنوا لابنتها

[1] – د. عبد اللطيف أحمد علي: التاريخ اليوناني، مرجع سابق، ص(٢٢٣).

ايليثياEILITHYIA ، أي مثلها ربة للولادة(قابلة) تعين النساء على الوضع. وكانت كغيرها من الآلهات والآلهة ترمز لنمو النبات ودورة الطبيعة ووفرة الحيوان. اشتهرت هيرا بعداوتها لطروادة والطرواديين، وبذلت قصارى جهدهاالحاق الهزيمة بهم وتدمير مدينتهم. ولعل كراهيتها للطرواديين ترجع إلى القصة المشهورة باسم"قضاء باريس"التي قيل أنها كانت السبب الأصلي للحرب الطروادية لان باريس ابن برياموس ملك طروادة حكم أو قضى بأن تكون" التفاحة الذهبية" لافروديت دون أثينا وهيرا، مثيرا بذلك غضب هيرا وحقدها الدفين.

ب _ هاديس : *HADES*

بينما كان زيوس اله السماء والفضاء والضوء، كان أخوه هاديس اله العالم السفلي المظلم حيث كانت تذهب أرواح الموتى وفقا لتصور الإغريق، كان اله الموتى الخفي الذي لاتراه العين. أما عالم الموتى فيسمى" بيت هاديس"، وقلما كان هاديس يغادر مملكته الموحشة ليزور أهله في اوليمبوس، وقلما كان اسم هاديس يرد على الألسنة فهو نذير شر فضلا على أنه لم يكن له دخل أو صلة بعالم الأحياء، اللهم إلا عندما يتوسل الأحياء إليه من أجل أقارهم الموتى. ويتبين من وصف الأدباء والشعراء أنه كان إلها متجهم الوجه جامد القسمات، رهيبا، عنيدا لا يلين، صارما لايرحم. ولا يعني هذا أنه كان يمثل الشر أو شريرا.وليس هو المعذب الحقيقي للمذنبين، فتلك كانت مهمة موكلة للارينياتERINYES ربات القصاص والانتقام أو إن شئت الدقة، هن أشباح المقتولين ظلما أو اللعنات المجسدة. وانما كان يعني أن عقابه كان شديدا على المجرمين وأنه يحكم مملكة الموتى بحزم، فلا يسمح لاحد بالخروج من مملكته بعد دخوله ولا بدخولها إلا لقلة قليلة من المصطفين. كانت زوجته هي كوريKORE ابنة ديمتر، ولعلها لم تكتسب لقب برسيفونيPERSEPHONE إلا بعد اختطافها على يد خالها هاديس وزواجها منه وتربعها على عرش مملكة الموتى.

وماذا عن فكرة الإغريق عن العالم الآخر أو عالم الموتى؟ إن تصورهم لـــه لم يكـــن واضحا أو موحدا أو متفقا عليه من الجميع. لقد تصوروه أحيانا كمكان يقع في بـــاطن الأرض وأحيانا أخرى في الغرب. وقد حاول هوميروس(في الأوديســا) التوفيــق بــين التصورين حيث يقول: إن المدخل العادي إلى مملكة الموتى يقع في أقصى الغرب وراء نهــر الاوقيانوس، وهو مدخل يؤدي إلى بيت هاديس حيث كانت تذهب أرواح الموتى لتعيش كالأطياف أو كالأشباح، حياة لا لون لها ولا طعم، لكن ليس كل الموتى يذهبون إلى هذا المكان الموحش، فهناك عدد قليل من الأبطال والأبرار ينتقلون بعد موهم روحا وجســدا إلى الاليزونELUSION وهو مكان شبيه بالجنة أو الفردوس، يسوده الهناء التــام والنعــيم المقيم. وأما عن موقعه فقد تصوره الإغريق تارة كمكان منفصل عن عالم الموتى، وهــذا تصور منطقي لان بيت هاديس كان عالم أشباح لا عالم أحياء قد وهبوا الخلود، وتصوره تارة أخرى كما يتبين من وصف(أر سطو فانيس وفرجيل شاعر الرومان) كمكــان في العالم السفلي منعزل عن عالم الأحياء بنهر من أنهار العالم الآخر. وعند هـــوميروس أن(الاليزون) أو الفردوس كانت دار الأبطال المصطفين من أمثــال كــاديوس وأخيــل وديوميديس ومنلاوس زوج هيلين. ويلاحظ أن أغلبهم ينحدرون من صلب زيــوس أو يمتون بصلة القرابة له. وقد ألحق بهم فيما بعد من قتلوا في سبيل أوطانهم مثل قتلة الطغــاة في أثينا.أما عند هزيود فـــهي دار المبـــاركين، ومنذأيـــام(بنـــدار) الشـــاعر الغنـــائي الشـــــهير(أوائل القرن الخامس) صارت الأليزون ـــ مع ارتقاء الفكر الديني والمثــل الأخلاقية دارا مقصورة على الأخيار والأتقياء الذين بلغوا أسمى مراتب الفضيلة وأصبحوا أكرم الناس عند الآلهة. وعلى نقيض الاليزون كان يوجد في العـــالم الســفلي أيضــا" ترتاروس" وهو دار الجحيم حيث كان يعاقب الأشرار. وهنا أيضا نجد أن الأفكــار الأولى عند الإغريق لم تكن أخلاقية. فليس كل من يتعذبون فيه مذنبين أو مرتكبي آثام جســيمة بل هم بعض أشخاص أساءوا إلى الآلهة أو أهانوهم.ولم يكن هاديس هو قــاضي العــالم الآخر في أغلب الأحيان، وانما كان قضاته هم(مينوس) ملك كريت وأخوه(رد مــانثيس)

الفاضل و(اياكوس) بطل افجينا وجد أخيل. وكلهم ينحدرون من صلب زيوس. وقد يضاف إلى قائمة القضاة(كرونوس) نفسه، وتختلف الروايات فيمن كان منهم قاضي دار الجحيم ومن كان قاضي دار النعيم[1].

ج ــ ديميتر : *DEMETER*

إلهة قديمة من اعظم الإلهات، كانت عبادتها موجودة في بلاد الإغريق منذ زمن بعيد أي قبل قدوم الآخايين، واسمها يعني(أم الأرض)، أوربة الأرض. كانت دبمتر ربة ثمار الأرض ولا سيما القمح. وكربة للأرض والقمح فقد ارتبطت بباطن الأرض. ثم ارتبطت ــ في الأساطير ــ بهاديس اله العالم السفلي، ومن هنا نشأت قصة اختطاف هاديس لابنتها" كوري" التي عرفت بعد زواجها منه باسم" برسيفوني[2]".

وقد نسجت حول دبمتر أساطير متعددة نظرا لأهمية القمح في حياة اليونان. لقد منحت دبمتر الناس شيئين: أولهما معرفة الزراعة التي لولاها ما قامت الحضارة. وثانيهما الأمل في حياة أفضل بعد الموت، ويتحقق الثاني في طقوس عبادتها السرية في اليوسيس[3]. وكان ذلك يمثل خطوة هامة في طريق تطور الفكر الديني فيما يتصل بوجود حياة أخرى بعد الموت، أي بفكرة البعث وجزاء الأطهار الأخيار وعقاب المجرمين الأشرار. إن هذه الطقوس السرية كانت أول الأمر تستهدف الطهارة الدينية(الشكلية)لا الكمال الخلقي وان كان هناك من الشواهد ما يدل على أنها كانت تتضمن منذ البداية الحث على الاستقامة في الحياة الدنيا. وكان من أشهر أعياد دبمتر وأوسعها انتشارا عيد ثيسموفورياTHESMOPHORIA أي عيد الربة جالبة الكنوز. ففي أثينا كانت النساء يحتفلن به في شهر(تشرين الثاني) لمدة ثلاثة أيام وكان يشتمل على طائفة من الطقوس معظمها

---

[1] – المرجع السابق، ص(٢٣٨ ــ ٢٣٩).

[2] – المرجع السابق، ص(٢٤٠).

[3] – اليوسيس هي المدينة التالية لأثينا وكانت تقع على خليج شبه مقفل غلى سهل ساحلي خصيب. وكانت تقام فيه أسرار عبادة دبمتر وكوري(برسيفوني)التي كان يفد إليها الناس من جميع إرجاء اليونان.

سحري، وتقوم بها النساء من أجل خصب الأرض وتظهر ديمتر في الفن مرتدية ثوبا كاملا وقورا، وتزين رأسها بإكليل من سنابل القمح، وتمسك في يدها بصولجان من سنابل الحنطة أو الخشخاش، وكذلك بشعلة وسلة وكلتاهما من الأدوات التي كانت تستعمل في الاحتفال الكبير بالطقوس السرية الاليوسية[1].

د ـ بوسيدون : POSEIDON

هو اله البحر المتوسط أصلا، واله البحر عامة، بل اله المياه العذبة والبحيرات والأنهار. وهو ابن كرونوس وريا. وحين تمت قسمة العالم بين أبناء كرونوس كان البحر نصيبه، يقيم في أعماقه داخل قصر ذهبي ويتجول على عربة تجرها الجياد ويتحكم في الأمواج والعواصف بحربته ذات الرؤوس الثلاثةTRIDENS ، وله سلطان على العواصف والرياح والزلازل وبخاصة في البحار. ارتبط اسمه بأنه هو الذي وهب الحصان لبني البشر وذلك عندما تنازع مع أثينا. فهو إذن رب البحار والزلازل واله الخيل. كان من يغضب هذا الإله ـ عندما يكون في البحر ـ تحت رحمته يذيقه صنوف العذاب مثلما فعل لاوديسيوس الذي ناصبه بوسيدون العداء لانه قتل ابنه الوحش(بوليفيموس). لذلك كان كل ملاح وكل صياد يبذل قصارى جهده لاسترضاء هذا الإله وملاطفته، ويقدم له القربان المناسب بمجرد عودته سالما من رحلته[2]. اشترك مع أبولون في بناء مدينة طروادة،ثم انضم في الحرب إلى المعسكر الإغريقي لان الطرواديين لم يدفعوا له ديونه، وظل ملتزما بحماية البطل الطروادي اينياس. كان بوسيدون كأخيه زيوس إلها مزواجا، أوله عدة عشيقات.فقد تزوج كثيرا من عرائس البحر وحوريات الينابيع والجنيات والبطلات وأنجب منهن أبناء كثيرين قاموا بأدوار مهمة في الأساطير[3].انتشرت مراكز عبادته في كافة

---

[1] - المرجع السابق، ص(٢٤٦).

[2] - عبد اللطيف أحمد علي: التاريخ اليوناني، مرجع سابق، ص(٢٤٧).

[3] - المرجع السابق، ص(٢٥٢).

المناطق البحرية، ومن أشهر معابده معبد بوسيدون في جزيـــرة كالاوريـــةKALAURIA بالقرب من الشاطيء الاتيكي حيث كانت تقام له مهرجانات وأعياد هامة.

هـ ـ هستيا : HESTIA

هي ابنة كرونوس وريا، وأخت زيوس، ولعلها كانت أخته الكبرى. كانت مثل أثينـــا وأرتميس ربة عذراء، وكانت هي الوحيدة من بين الآلهة التي لم تشترك أبدا في حـــروب أو منازعات، ولهذا السبب استجاب زيوس إلى رغبتها في أن تكون الذبيحـــة الأولى مـــن نصيبها في أي حفل عام للقرابين، وأن تحتل في أي مترل مكانة الأوسط. وبذلك أصبحت هستيا ربة الموقد ورمز الحياة العائلية وما يسودها من تضامن وسلام وهناء. لقـــد كـــان إضرام النار في العصور القديمة عملية شاقة وتستغرق وقتا طويلا، ولذلك أصبح إبقاؤهـــا مشتعلة أمرا مرغوبا فيه. لقد كانت النارترادف الحياة تقريبا، وكان استمرارها يرمـــز إلى استمرار الحياة في الأسرة والدولة.

ومن ثم أصبحت عبادة الموقد الجماعي أو الموقد المقدس عبادة عامة. غير أن هسّيا لم تتقمص كغيرها من الآلهة أشكال أخرى آدمية وحيوانية، لهذا لم تنشأ حولها أساطير تقريباً ، و لم يرد لها ذكر عند هوميروس. وإنما كانت هيستيا تبسط حمايتها على من يستجيرون بالموقد المقدس سواء في مترل خاص أو مكان عام. وحول موقد المترل كان يطاف بالمولود الجديد في اليوم الخامس من ولادته، وهو يوم الاحتفال بتسميته حتى يعترف به عضـــواً في بطن القبيلة التي تنتمي الأسرة إليها. وفضلاً عن ذلك فان كل وجبة من وجبات الطعـــام تبدأ بتقديم القرابين لها. وكان اسمها أول مايذكر عند الصلاة وأول ماينطق به غالباً عنـــد القسم. وكما كان في كل بيت موقد لهستيا، كان لكل مدينة موقد عام موقوف علـــى الربة في قاعة البريتانيومPRYTANEUM، وهي بمثابة دار الرياسة(أو البلدية)حيـــث كـــان يستقبل الضيوف والأجانب.

ولما كان لهستيا أيضاً موقد مقدس في معظم قاعات الشورى BOULE ، فإنها كثيراً مانوديت باسمBIULAIA أي المشيرة وصاحبة الرأي السديد[1].

ثانياً ـ أبناء زيوس:

أ ـ أثينا : *athena*

كان من الطبيعي أن يكون من بين أبناء (زيوس)، هذا الأب المخصب بعض النجباء الممتازين، فكانت أثينا إلهة الحكمة والعقل والعلوم والفنون وأشغال الإبرة، وهي بنت زيوس وميتس. ولدت بطريقة غريبة، ذلك أن زيوس عندما خاف أن يزيله عن العرش الوليد الذي ستنجبه ميتس ابتلع الأم الحامل، فكان عليه أن يلد الجنين، فلما شعر بآلام شديدة في رأسه شقّ له هيبايستوس جمجمته بضربة بلطة فخرجت أثينا من دماغه بكامل سلاحها.

كانت أثينا إلهة لكل ماهو حضاري، تحرص على احترام القانون وإقامة العدل وتترأس مجالس الشعب، وتعلّم الرجال استخدام النار والمحراث والاستفادة من الخيل. ومن جهةثانية كانت إلهة الحرب المظفرة تقود الجيوش وتبارك المحاربين، وكان كثير من الأبطال تحت حمايتها مثل (أخيل) و(ديوميد). وكان(اوليس) الداهية عزيزاً عليها ولذلك جعلها (هوميروس) في الأوديسيا حامية (لتيلماك) بن اوليس.

وبما أنها إلهة الحرب فقد كانت تضع الخوذة وترتدي الدرع وتحمل الحربة والترس. وكإلهة للسلم كانت تحمل السعادة إلى البيوت وتجيد أعمال الخياطة والتطريز، ولذا كانت فتيات أثينا يقدمن لها في عيدها ــ كل أربع سنوات ــ ثوباً رائع الوشي. وكانت أثينا أيضاً إلهة الصحة والسعادة والشفاء. وقد عبدت في كل أنحاء اليونان ولاسيما في مقاطعة اتيكا حول مدينة أثينا. وقد حصلت على هذه المنطقة مقابل شجرة زيتون قدمتها إلى زيوس، بينما قدَّم له منافسها بوسيدون حصاناً. ومنذئذ أصبحت شجرة الزيتون والبومة

---

[1] ـ المرجع السابق، ص(٢٦٠ ــ ٢٦١).

والديك والأفعى منذورة لها. ولأنها بقيت عذراء لقبت (بارثينوس) أي العـــذراء[1]. ولما حاول الجبار بالاس pallas أن يغازلها قتلته وأضافت اسمه إلى اسمها فأصبح(أثينا بـــالاس) ليكون ذلك نذيرا لغيره من خطاها. ولما كانت أحذر الآلهات لأن تكون إلهة مدنية أثينـا فقد خصتها هذه المدينة بأجمل هياكلها (معبد البارثنون) أي معبد العذراء[2].

ب ـ ابولون : apollon

ابن زيوس وليتو والأخ التوأم لأرتميس كان ابولون إله الشـــمس المتـلألئ، راعـي الموسيقى والشعر والفن، منشئ المدن، مشرع القوانين، إله الشفاء، إله الحـرب الرامـي بالسهام إلى أبعد مدى.

وكان إله المحاصيل النامية، وبهذه الصفة كان يتلقى العشور في أيام الحصاد، وكـان في نظير هذا يبعث بدفئه وضوئه الذهبيين من ديلوس ودلفي ليخصب التربة ويغنيها. وكـان في كل مكان يقترن بالنظام والاعتدال والجمال. وبينما كانت عبادة غيره مــن الآلهـة ومراسمها تتضمن كثيرا من عناصر الخوف والخرافات.

كانت أعياده عبارة عن ابتهاج الشعب المستنير باله الصحة والحكمة والعقل والغنـاء[3]. وقد قارن الفيلسوف الألماني (نيتشه) بين الإلهين ابولون وديونيسيوس، فرأى أن الأول يمثل التفكير والتأمل وأن الثاني يمثل الوله الديني. وكانت حياة الإغريق الدينية تـتراوح بـين هذين المحورين.

ج ـ أرتميس : artemis

أما أخته ارتميس المعروفة عند الرومان باسم ديانا diana فكانت إلهة الصيـــد العـذراء المنهمكة في شؤون الحيوانات والغابات، إلهة الطبيعة البرية والمراعي والتـــلال والغصـن

---

[1] – معجم الأساطير، مرجع سابق، ص(٣٠).

[2] – ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص(٣٣٢).

[3] – المرجع السابق، ص(٣٣٣).

المقدس. وكما يعد أخوها إلهاً للشمس فقد كانت تعتبر هي إلهة القمر[1]. وكما كان ابولون المثل الأعلى للشباب اليوناني كذلك كانت أرتميس المثل الأعلى للفتيات اليونانيات.

كانت قوية الجسم، رياضية، رشيقة، عنيفة.. وكانت راعية النساء في الولادة وكن يدعونها لتخفف عنهن آلام الوضع. وكانت تحتفظ في افسوس بطبيعتها الآسيوية، فكانت إلهة الأمومة والإخصاب، وبهذه الطريقة اختلطت فكرتا العذراء والأم في عبادتها. وقد وجدت الكنيسة المسيحية في القرن الخامس بعد الميلاد أن من الحكمة إن تضيف ما بقي من هذه الطقوس الدينية إلى مريم، وان تحوّل عيد الحصاد الذي كان يقام لأرتميس في منتصف شهر آب إلى عيد انتقال العذراء إلى السماء. وبهذه الطريقة وامثالها يحتفظ بالقديم، ويتبدل كل شئ عدا الجوهر[2].

د ـ هيبايستوس: HEPHAISTOS

هو الصانع الأوليمبي الماهر، الأعرج المعروف عند الرومان باسم (فولكانوس vulcanus) ولعله كان في أيامه الأولى روح النار والكير، وهو في قصص هوميروس ابن زيوس وهيرا، ولكن أساطير أخرى تؤكد لنا أن هيرا حسدت زيوس على مولده لأثينا بلا معونة فولدت هي الأخرى هيبايستوس بقواها الذاتية أي من غير حاجة إلى ذكر. ولما رأته قبيح المنظر ضعيف الجسم ألقت به من فوق اوليمبوس فسقط في البحر فالتقطته الحورية الاوقيانوسية (ثيتيس) وأنشأته خلال تسعة أيام.

برع هيبايستوس في الصناعات والفنون. وقد كان إله النار أو التجسيم الإلهي لها. ثم اصبح اله التعدين والحدادة، صنع أسلحة الآلهة والأبطال مثل صولجان زيوس وحربه بوسيدون ودرع هرقل وترسل أخيل[3].وكان اليونان يعبدونه بوصفه اله جميع الصناعات

---

[1] - معجم الأساطير، ص(٣٩).

[2] - ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص(٣٣٤).

[3] - معجم الأساطير: مرجع سابق، ص(٤٥٠).

المعدنية، ثم أصبح عندهم اله جميع الصنائع اليدوية، وكانوا يعتقدون أنه يسكن البراكين مثل بركان (اتنا)، وكان اسمه يقترن باسم أثينا إلهة الفنون حتى أصبح لهما عيد مشترك في مدنية أثينا.

تزوج هيبايستوس إلهات عديدات أشهرهن افروديت التي كانت تخونه مع آريس اله الحرب. ولما عرف هيبايستوس بما كان بينها وبين آريس، صنع للمحبين شركاً معدنياً وقع عليهما في أثناء اجتماعهما معاً. وهكذا انتقم الإله الأعرج لعرجه بأن عرض على زملائه الآلهة: الهي الحب والحرب مكبلين في الأغلال[1].

هـ - آريس : ares

أما آريس(المريخ)ابن زيوس وهيرا فهو إله الحرب عند اليونان، ولشدة باسه واعتداده بنفسه أخذ يتطاول على سائر الآلهة ومنهم والده.

كان ذا قامة ضخمة وصوت كالرعد، يصحبه الخوف والرعب أنى سار. و لم يخضع إلا لسحر افروديت التي أحبها وأحبته.وقد انحاز أثناء حرب طروادة إلى جانب الطرواديين. ويصفه هوميروس بأنه نقمة صُبت على البشر. ويحتمل إن تكون منطقة (تراكيا) مهد عبادته التي لم تنتشر في الأوساط الشعبية اليونانية كثيراً، ربما بسبب إعجاب اليونان بالإرهاف العقلي وكرههم الخشونة المفرطة. وقد اتحد بمارس MARS عند الرومان حيث لقيت عبادته إقبالا شديداً[2].

و - هرمس : *hermes*

عرفه الرومان باسم(ميركوريوس) MERCORIUS ، ابن زيوس ومايا(حورية من بنات أطلس وبليوني)، فهو حفيد أطلس. ولد على جبل(سيلين). في أركاديا، ونشأ في كهف وظهرت عليه مخايل الذكاء والحيلة مبكرة، فقد غادر مهده إلى(بيريا)، حيث سرق خمسين

---

[1] - ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص(٣٣٥).

[2] - معجم الأساطير:ص(٤٥).

عجلاً من عجول ابولون، وفي أثناء عودته إلى مسقط رأسه صنع أول قيثارة من هيكل سلحفاة، وحين لقيه ابولون فتن بعزفه على هذه الآله فعفا عنه وصادقه.

كان هرمس رسول الآلهة ومنفذ إرادها، وكان إلهاً لكل مايقوم على الفطنة والحيلة كالتجارة والفصاحة واللصوصية واختراع الأدوات الموسيقية والموازين والمقاييس وأحرف الهجاء. وكانت تماثلية تنصب في مفارق الطرق أو على أطرافها لتبعث الطمأنينية في نفوس المسافرين والباعة المتجولين. وكانت له مهمة كئيبة هي قيادة الأرواح من عالم الأحياء إلى العالم الآخر[1].

ح ـ افروديت: APHRODITE

إلهة الجمال والشهوة والخصب، هي بنت زيوس وديوني. وتروي بعض الأساطير اليونانية أنها ولدت من زبد البحر بعد أن لقحه دم اورانوس الذي خصاه ابنه كرونوس. ويبدو أن أصل عبادتها شرقي لان ثمة تقاربا بينها وبين الربة السورية عشتار. تزوجت من هيبايستوس وخانته مع آريس، كما مر معنا، ولم تكن افروديت إلهة للحب والجمال فحسب، بل كانت أيضا إلهة للحياة الكونية وحامية البحارة، انتشرت عبادتها في الموانئ والجزر، وكانت قبرص مركزها الرئيسي. وعبدت في أماكن أخرى مثل صقلية حيث بني لها معبد على جبل ايريكس. عرفها اليونان باسم فينوسVENUS .

[1] - معجم الأساطير: ص(٤٤٣ ـــ ٤٤٤).

الآلهة الأخرى:

ومن واجبنا أن نضيف بعض الآلهة _ غير الأوليمبية _ لما لها من شهرة، ولما لعبته من دور هام في الأساطير اليونانية. فمن هؤلاء:

أ _ بروميثيوس: PROMETHE:

وتعني النبي. وهو المارد ابن(جابيت وكليمينيه[1])،كان زيوس يخشى سطوته. ويقال أنه حمى الإنسان عندما أراد زيوس إفناءه بالطوفان إذ علّم ابنه دوكاليون طريقة صنع سفينة أنجته من الغرق. ويقال أنه قبل الطوفان _ أو بعده _هو الذي خلق الإنسان من ماء وطين، ولكي يمده بالقوة سرق له من الشمس نارا وأعطاها إياه، وعلّمه كثيرا من العلوم والفنون وأدخله الحضارة. وقد وصل بتحدياته للإله زيوس إلى الذروة عندما ذبح ثورا ووضع لحمه ومخه وأحشاءه في جانب وغطاها بجلده، ثم وضع بجانب آخر عظمه وشحمه وطلب من الإله زيوس أن يختار أحد القسمين فانخدع الإله باللون الأبيض واختار العظام وأعطى بروميثيوش القسم الآخر للإنسان، فغضب الإله وكلف هيبايستوس أن يصنع(باندورا)الجميلة المغوية التي انطلقت من علبتها الشهيرة أنواع الشرور والآلام لتعم البشرية، وأمر من ناحية ثانية بتقييد بروميثيوس على صخرة وأرسل عليه نسرا ينهش من كبده كل يوم فيلتئم الكبد ليعود النسر إلى قضمه.. وبالتالي تتجدد آلام بروميثيوس في اليوم التالي، ودام هذا العذاب قرونا إلى أن أشفق زيوس عليه واعترف بجميله عليه إذ كان قد حذره يوما من الزواج بثيتيس حتى لاتنجب له ولدا يجرده من العرش فبعث هرقل الذي قتل النسر وفك قيود المارد بروميثيوس، واشترط عليه زيوس أن يضع في إصبعه حلقة من حديد عليها قطعة من الصخر التي كان مقيدا إليها. ألف الإغريق حول

---

[1] – جابيت: هو أحد المردة أبناء أورانوس وجايا ومن أخوة كرونوس. أما كليمنيه فهي الحورية التي كانت زوجة للمارد جابيت، وولدت منه أطلس وبرومثيوس وابيميثيوس ومينو تيوس.

بروميثيوس عدة أناشيد تصور معونته للبشر وتحديه للآلهة كما ألف اسخيلوس مسرحيته الشهيرة(بروميثيوس مقيدا[1]).

ب ـ ديونيزيوس : DIONYSOS

من أشهر الآلهة اليونانية. اتحد عند الرومان بباخوس وليبر باتر، حملت به الحسناء الآدمية(سيميليه) من كبير الآلهة زيوس. وبعد مجيئه إلى العالم حوله زيوس إلى(جدي)، ثم عهد به إلى بعض الحوريات حتى إذا بلغ سن الرشد أصيب بالجنون فطاف العالم ونشر في كل بلاد البحر المتوسط زراعة الكرمة وصنع الخمرة. استسلمت مقاطعة(تراكيا)لعبادته ثم مضى إلى الهند على عربة تجرها الفهود محاطا بحاشية كبيرة من العابدين والعابدات من البشر أو الكائنات الخارقة. يعتبر ديونيزيوس اله الخمر والكرمة والمرح، ثم اتسع نفوذه فأصبح اله البساتين والغابات وحياة النبات.من هنا اختلطت عبادته بعبادة دمتر. وخصص له من النبات الكرمة واللبلاب. ويعد حامي الفنون الجميلة ولا سيما الكوميديا والتراجيديا اللتين اشتقتا من أعياده، وأصل عبادته من(تراكيا) انتشرت حتى أصبح في(البارناس)[2]. صنواً لأبولون والها للتحرر. وتتصف عبادته بطقوس النشوة التي انتشرت بين النساء في حوالي سنة ألف قبل الميلاد، فكانت منهن جماعات الباخانت(عابدات باخوس أو ديونيزيوس) اللواتي يهمن ليلا في الجبال ويلبسن جلود الحيوانات ويحملن العصا رمز عبادته. وقد دخل ديونيزيوس في الديانة الاورفية فاتحد مع زغروس وكانت له أعياد كثيرة أبرزها العيد الصغير في شهر آذار الذي يتخذ طابع المرح وفيه يضحى للإله بتيس يسلخ جلده ثم يكشط وينفخ ويحاول الفتيان الوقوف عليه. ثم هنالك العيد الكبير

---

[1] – معجم الأساطير: ص(١٧٤ ـ ١٧٥).

[2] –البارناسPARNASSE : سلسلة جبلية شهيرة تقع على بعد عدة كيلو مترات من دلفي في مقاطعة فوسيد. يبلغ ارتفاعها ٢٤٥٩ م وتعتبر مأوى الالهين ابولون وديونيزيوس وربات الشعر والموسيقى.

الذي يجري في كانون الأول وتتميز طقوسه بالجلال. ومن هذين العيدين نشأت الكوميديا والتراجيديا[1].

ج ـ هرقل : HERACLES

هو أشهر أبطال اليونان وأكثرهم شعبية. ولدته الكمين زوجة امفيترون الملك البيسوتي. ولكن والده الحقيقي كان الإله زيوس الذي واصل أمه متخذا هيئة زوجها وكانت الكمين من ذرية بيرسيوس. وقد وعد زيوس في ليلة ميلاد ابنه هرقل أن الطفل الذي سيولد من ذرية بيرسيوس في تلك الليلة سيكون له سلطان عظيم. وما أن علمت هيرا بهذا الوعد حتى سارعت إلى ميسين وأعانت نسيبة زوجة ستينيلوس

المنحدر من سلالة بيرسيوس فوضعت طفلها اورستيه قبيل ولادة هرقل وبهذا حرمت البطل من الامتياز الموعود. و لم تكتف بما فعلت بل أرسلت ثعبانين إلى مهده ليقضيا عليه الأأنه خنقهما مؤكداً بذلك أصله الإلهي.وتلقى هرقل تعليماً ممتازاً فأتقن قيادة العربات ورمي السهام والغناء والموسيقى.

لاحقته هيرا بحقدها ورمته بالجنون فقتل أبناءه ومضى إلى ثيسبيوس ليتطهر من جريمته فوجهته العّرافة للذهاب إلى اورستيه والدخول في خدمته. وقد فرض عليه أورستيه. اثني عشر عملاً عظيماً ووعده إن هو أنجزها في اثني عشر عاماً أن ينال الخلود.

ولما أنجز هرقل افاعلية الاثني عشرة مضى إلى طيبة فقام بأعمال بطولية عديدة، ثم قدَّم معونة لآلهة الأوليمب في حرهم ضد الجبابرة، وقتل الملك اوجياس الذي رفض أن يعطيه أجرته، وقتل الملك نيليوس الذي أبى أن يطهره من جرائمه، وقاد حملة على إسبارطة وقام بغير ذلك من الأعمال المجيدة. ثم مضى إلى كاليدونيا حيث تزوج ديجانير، بعد ان قهر أحد خطابها العنيدين وهو إله النهر اخيلووس.

---

[1] - معجم الأساطير: ص(٢٧٠ ــ ٢٧١).

وعندما قتل هرقل الملك اوريثوس وجميع أبنائه، واخذ ابنته التي كان وقد وُعِد بها مكافأة على فوزه في مباراة الرمي، خشيت ديجانير أن يحبها فبعثت أليه بثوب مضمخ بالسائل، فلما لبسه تمزق لحمه وعانى آلاماً مبّرحة. ويقال أن هذه الآلام جعلته يلقي نفسه في المحرقة على قمة جبل ايتا. وانتحرت ديجانير بعد أن علمت بأنها كانت سبب موت زوجها البطل.

ويقال أن زيوس أعاده إلى الحياة، ثم رفعه إلى الاوليمب ومنحه الألوهية والخلود وكان هرقل يمثل عند اليونان الإنسان الممتلئ بالحياة الذي يأكل كثيراً ويشرب كثيراً ويعمل كثيراً، كما يمثل الطيبة التي تحارب الخبث والفجور والغدر، ولهذا عبدوه.

ويعد جداً لليونانيين في البيلوبونير عن طريق ذريته الواسعة. وكان يسمى عند الرومان هركول[1].

وكانت هناك آلهة أقل من هذه مرتبة حتى على جبل اوليمبوس ذلك لأن تجسيد المعاني المجردة لم يكن يقف عند حد. فمن هذه (ايريس IRIS) (قوس قزح) رسولة الآلهة وعلى الأخص هيرا ووصيفتها المخلصة التي تستجيب لأدنى رغباتها. وايليثيا ELITHIA ربة الأمومة وحامية الوالدات والقابلات. ومنها هيبي HEPE ابنة زيوس وهيرا إلهة الشباب ووصيفة الآلهة في الأوليمب تقدم لهم شراب الخلود وطعامه. وديكي DIKE العدالة. وتيكي TUCHE الفرصة ، وايروس EROS الحب. وكان هيمنوس HUMENEUS نشيد الزواج، وهيبنوس hypnus النوم، وأنيروسoneiros الأحلام، وجيراسgeras الشيخوخة وليثيlethy النسيان، وثناتوسthanatos الموت. وبانpan رب الرعاة والماشية والصيادين. وكان لهم تسع الهات تلهم الفنانين والشعراء: كليوclio للتاريخ، ويوتربيeutearpy للشعر الغنائي، وثالياthalia للمسرحيات الهزلية وشعر الرعاة، و ملبوميmelpomeny للمآسي وتربسكوريterpsichory للرقص المصحوب بالغناء وللغناء نفسه، واراتوerato للشعر الغزلي والهزلي، وبوليمناpolymnia للترانيم، وأورانياurania للفلك، وكليوبيcolliopy للملاحم

[1] – معجم الأساطير: صفحات،(٤٣٥ ــ ٤٣٩ ــ ٤٤٠).

الشعرية. وكانت لهم ثلاث الهات للرحمة لها اثنا عشرا تابعا هي الساعات.وكانت هنـاك الهات الغضب الرهيبة(الارينات)erinnyes التي لا تترك ظلما إلا انتقمت له. وكان اليونان يطلقون عليها اسم اليومنيداتEUMNENIDES أي مريدات الخير تجمـلا منـهم ودرءا لشرها. وآخر ما نذكر من آلهتهم المويرانيMOIRAINY أي أرباب الأقـدار والحظـوظ اللاتي ينظمن شؤون الحياة تنظيما لامرد لحكمتهن فيه، ويتصرفن على حد قول البعض في حظوظ الآلهة والآدميين على السواء[1].

كان لكل شيء وكل قوة في الأرض أو السماء، وكل نعمة أو نقمة، وكل صفـة ــ ولو كانت رذيلة ــ من صفات الإنسان، تمثل إلها في صورة بشرية عادة. وليس هناك دين قرب آلهته من الآدميين كما قرب آلهة اليونان. وكان لكل حرفة، ولكل مهنة، ولكل فن، اله خاص أو راع أو حارس. وكان عند اليونان ــ فضلا عن هذا ــ شياطين ونساء مجنحة وآلهة انتقام، وجن، وأرباب بشعة المنظر، والهات ذوات صوت شجي يسلب العقـول، وحور عين في البحار والغابات لايقل عديدهن عن سكان الأرض من البشر.

العبادات والطقوس:

كان في دين اليونان ثلاثة عناصر وثلاث مراحل رئيسية: عنصـر أرضـي ومرحلـة أرضية، وعنصر أوليمبي ومرحلة أوليمبية، وعنصر صوفي ومرحلة صوفية[2]. وكانت العبادة الأولى أكثر انتشارا بين الفقراء والثانية بين الأغنياء والثالثة بين الطبقة الوسطى. ولم تكـن الطقوس الدينية أقل تنوعا واختلافا من الآلهة التي كانت تحتفل بها وتعظمها. فقد كـان للآلهة الأرضية طقوس حزينة يسكن بها غضبها ويتقى شرها، وكان للآلـه الأوليمبيـة طقوس سارة كلها ترحيب بها وثناء عليها. ولم تكن هذه أو تلك تحتاج إلى كهنة يقومون

---

[1] – ول ديورانت: قصة الحضارة، مرجع سابق، ص(٣٣٧).

[2] – في المرحلة الأولى عبد اليونان قوى الطبيعة كالجبال والأنهار والأرض والأشجار والينابيع، وفي المرحلة الثانية احتلت الآلهة الأولمبية مركز الصدارة في العبادات، أما المرحلة الصوفية فهي تتمثل في الأسرار التي سنتحدث عنها في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

بها، فقد كان الأب يقوم مقام الكاهن في الأسرة، وكان الحاكم الأكبر يقوم مقامـــــه في الدولة. كان لكل أسرة في أيام اليونان القديمة إلهها الخاص، توقد له في البيت النار الـتي لا تنطفيء أبدا، وتقدم له القربان من الطعام والخمر قبل كل وجبة. وكان هــذا الاقتســام المقدس للطعام بين الآدميين والآلهة أول الأعمال الأساسية التي تعمل في البيت. وكــــان المولد والزواج والموت تخلع عليها هالة من القداسة بالطقوس القديمة أمام النار المقدســـة. وبهذه الطريقة كان الدين عاملا في خلق الشعر الصوفي وفي إكساب الحادثات الرئيسية في الحياة البشرية مسحة من الوقار أعانت على استقرارها وثباتها. كذلك كان لكل جماعـــة بطنا كانت أو عشيرة أو قبيلة أو مدينة إلهها الخاص بها، فكانت مدينة أثينا تعبد الآلهــــة أثينا، واليوسيس تعبد ديمتر، وساموس تعبد هيرا، وافسوس تعبد ارتميس، وبوسودونيا تعبد بوسيدون. وكان في وسط المدينة و في أعلى مكان فيها ضريح الهها,وكان الاشـــتراك في عبادة إلهها رمز مواطنيها وميزتهم والواجب المفروض عليهم. وإذا ما خرجــــت المدينـــة للحرب حملت معها في مقدمة جيوشها صورة إلهها وشعاره، ولم تكن تخطــــوْ خطـــوة خطيرة إلا بعد استشارته بسؤاله عما يخبئه الغيب لها. وكان من واجبه في نظير هـــــذا أن يحارب في صفها، وكان يبدو لاهلها أحيانا أنه قد يتجلى لهم في مقدمة الجيش أو فـــوق رماح الجنود. ولم يكن النصر مقصورا على غلبة مدينة لمدينة بل كان يشمل فوق ذلـــك غلبة اله لاله. وكانت المدينة كما كانت الأسرة، وكما كانت القبيلة، تحتفظ على الـدوام بنار مقدسة موقده عند مذبح عام في بهو المدينة، ترمز لحياة منشئها وأبطالهــــا، وكـــان مواطنوها يجتمعون في مواسم معينة لتناول الطعام أمام هذه النار. وكانت كل حكومـــة ترعى الطقوس الدينية الرسمية وترى أنها لابد منها للنظام الاجتماعي والاستقرار السياسي. على أنه بينما كان الكهنة في مصر وبلاد الشرق يسيطرون على الدولة، كانت الدولـة في بلاد اليونان هي التي تسيطر على الكهنة[1].كانت حضارات الشرق القديم تعيش في ظـــل سلطات مستبدة تفرض السيادة وتملي العقيدة، بينما عاش الإغريق في ظل مدن يكفـــــل

[1] - المرجع السابق،ص(٣٥٠ ـــ ٣٥٢).

استقلالها بعضاً عن بعض" الحرية الفكرية وحرية الحركة" وعن حرية الحركة تلزم حرية الفكر[1]. ولم يكن الكهنة سوى موظفين صغار في الهياكل، وكان في وسع أي إنسان أن يؤمن بما يشاء من العقائد الفكرية شريطة ألا يكفر بآلهة المدينة أو يشتمها. فحيثما اتهم فيلسوف بالتعرض لآلهة المدينة فانه يفر إلى مدينة أخرى. أما مكان العبادة فيمكن أن يكون موقد الدار، أو موقد البلدية القائم في قاعة المدينة العامة. ويمكن أن يكون شقا في الأرض يسكنه اله أرضي أو هيكلا لاله أوليمبي. وكثيرا ما كان الناس يعتقدون أن الإله هو التمثال نفسه، ولذلك كانوا يعنون بغسله وكسوته واحاطته بضروب الرعاية. وكان يحفظ في سجلات الهياكل تاريخ أعياد الإله والحوادث الهامة في حياة المدينة أو الجماعة التي تعبد صاحب الهيكل. وكان هذا التاريخ أول التواريخ اليونانية، وهو المنبع الذي استمدت منه أولى الكتابات التاريخية. كان الاحتفال الديني يتألف من موكب وأناشيد وقربان وأدعية، يضاف إليها في بعض الأحيان وجبة مقدسة، وقد يشمل الموكب سحرا وجماهير من الممثلين يعملون مجتمعين، ومسرحية تمثيلية. وكانت أهم أجزاء الطقوس تحددها العادات المألوفة. وكانت الموسيقى عنصرا أساسيا لاغنى عنه في الاحتفال كله لان الدين يشق على الأنفس من غير الموسيقى، والموسيقى تنتج عن الدين كما ينتج الدين عن الموسيقى.

١ـ التطهر والقداسة:

ارتبط جانب كبير من الديانة اليونانية بالتطهر والقداسة: فالمحراب أو قاعة الأسرار الدينيةTEMENOS مفصولة، معزولة على حدة، وليست المعابد التي نعجب بها أماكن للعبادة العامة بالمعنى الحديث، فقد لا يدخلها بعض الناس إلا مرة واحدة في السنة، أو قد

[1] - د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة(١)الحضارة الإغريقية ــ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص(٨٢).

لا يدخلها سوى الكهنة فحسب، وقد لا تدخلها الكاهنات إلا منقبات(مثل معبد سوسيبوليسSOSIPOLIS في مدينةELIS ويكتب على الهيكل الداخلي كلمةADYTON (أي ممنوع الدخول). وهناك أماكن أخرى يمنع فيها المشي مثل أيكة الآلهة دمتر والآلهة كوري في مدينة ميجالوبوليسMEGULOPOLIS أو أي مكان آخر يظهر فيه البرق. كان الدنس تهمة بشعة. ويمكن أن نسوق مثلا جيدا على ذلك من مأساة أوديب الذي قتل أباه وتزوج أمه، ولا يهم أن تكون الجريمة قد ارتكبت عن علم وتعمد أم لا. كما كان على" أورست[1]" أيضا أن يتطهر، ونحن نراه مرسوما على مزهرية وقد رش فوقه دم خنزير، وفي بعض الأحيان تستأصل الموضوعات المادية المرتبطة بجريمة ما، ففي جزيرة" كوس" بعد أن انتحر رجل بشنق نفسه على شجرة، عوقب الحبل والشجرة بالأبعاد. وفي أعياد بوفونياBOUPHONIA الغريبة، وهو عيد يحتفل فيه لزيوس في أثينا يفر الكاهن بعد التضحية الرسمية وتحاكم الفأس وتدان ويلقى بها في البحر. وكبش الفداء صورة من صور التطهر. ففي أثينا، وفي غيرها من المدن الآيونية في عيد ترجيلياTHARGELIA ، وهو عيد الإله ابولون تلقى خطايا الجماعة على عاتق فرد واحد يسمى(فارماكوس)PHARMAKOS (أي العقار أو الدواء). ثم يطرد من المدينة. كانوا إذا داهم المدينة قحط أو مرض قدموا للآلهة ضحية بشرية تطهيرا للمدينة، ففي عيد" التارجيليا" يأتون بمواطن فقير ويطعمونه ويلبسونه ثيابا كهنوتية ويزينونه بالأغصان المقدسة ثم يلقون به من فوق صخرة ويدعون من حوله أن يكفّر عن سيئات مواطنيه! أما كلمةPHARMAKOS فكانت تعني في الأصل" رقية سحرية" ثم أصبح معناها" العقار الشافي". وهناك أساليب عديدة للتطهير، أبسطها، التضحية بخنزير أوكلب أو ديك أو الاغتسال في ماء البحر، ثم امتدت هذه الأساليب إلى

[1] – اورست: هو ابن اجاممنون الذي انتقم من أمه وعشيقها لقتلهما لأبيه.

خبرات كثيرة متكررة تعيد ذكرى الآلهة ماناMANA ، وهكذا يقضي علـــى المـــرض، أو تهدى ملابس امرأة في المخاض إلى الآلهة ارتميس البروريةARTEMIS OF BRAURON [1].

وكانت تقدم للإله أضاحي لا حصر لها من الثمــــار والحبـــوب والتمــــاثيل والأواني والحيوانات. وعند الحاجة كان يضحى بالآدميين أنفسهم وكان الإسبارطيون يحتفلـــــون بعيد(ارتميس اوريثا) بجلد بعض الشبان عند مذبحها جلدا كان يدوم ــ في بعض الأحيـان ــ حتى يُقضى على المجلودين. وقد تقلصت هذه التضحيات البشرية على مر الزمن بــــأن اقتصر تقديم الضحايا على المجرمين المحكوم عليهم بالإعدام، وكانوا فوق هـــذا يخـــدرون بالخمور، ثم استعيض عنهم آخر الأمر بالحيوانات. لقد كانت التضحية بالحيوان خطـــوة كبرى في تقدم الحضارة، وكانت الثيران والضأن والخنزير تقدم قبل بدء المعارك، وكـــان مكان انعقاد أية جمعية يطهّر قبل انعقادها بخنزير. وقد ظلت التضحية بالحيوانات مستمرة في جميع أنحاء بلاد اليونان حتى قضت عليها المسيحية واستبدلت بها عن حكمة التضحيـــة الروحية والرمزية المعروفة(بالقداس)، وقد أصبحت الصلاة أيضا ــ إلى حد ما ــ بديـــلا عن التضحية حتى في العصور الوثنية[2].

٢_ العرافات٣ :

أشهر المتنبئات عند الإغريق هي عرافة دلفي، وكانت في الأصل عرافـــة الأرض الأم غير أن أبولو أخذ بعد ذلك وظائفها. وقد جرت العادة أن تكون الاستشارة من خـــلال

---

[1] – جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب. ترجمة امام عبد الفتاح امام، مراجعة د. عبد الغفار المكاوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم(١٧٣)، ص(٧٢ ــ ٧٣).

[2] – قصة الحضارة، المرجع السابق، ص(٣٥١ ــ ٣٥٢).

[3] – العرافة OARACLE مشتقة من اللفظ الاتيني ORACULUM بمعنى النبوة والمقصود إجابة الآلهة عن طريق كاهن أو كاهنة على أسئلة السائلين فيما يتعلق بمستقبلهم كالزواج والتجارة، والمشروعات بالنسبة للدول، وأقامه المستعمرات!... الخ وكانت الآلهة تتميز بقدرتها على كشف الغيب.

الكاهنة بثياPYTHIA [1] التي تـروح في غيبوبـة بسـبب التركـيز العقلـي والروحـي الكامل،وتنطق بأصوات مبهمة غير مفهومة. وكان الكهنة الذين كان لديهم نظام كـفء يستخدمونه في نقل المعلومات، يحولون هذه الأصوات إلى أنباء مناسبة في لغة مفهومـة بالشعر والنثر، وان تكن أحيانا مزدوجة المعنى.(كان معنى الإجابـة غامضـا ويحتمـل تأويلين، ذلك لأن الإله الذي تتحدث الكاهنة بوحي منه، معصوم من الخطأ، فإذا حـدث و لم تنطبق النبوءة، فان ذلك لا يرجع إلى خطأ الإله وإنما يرجع إلى أن السائل لم يفـهم الإجابة على وجهها الصحيح). ومن الإجابات الغامضة المشهورة الإجابة عـن سـؤال للملك كرويسس ملك ليديا إذ كانت الإجابة" إذا ما عبر كرويسيس نهر هـاليسHALYS فسوف يدمر إمبراطورية هائلة". وكان هذا ما فعله إذ دمر إمبراطوريته هو. وهناك طريقة أخرى للاستشارة بأن يسحب السائل مجموعة حبوب ملونة بألوان مختلفة تعني نعـم أولاً ولقد تم اختيار ملك تساليا ذات مرة بسحب حبة نقش عليها اسم المرشح الذي نجـح. ومن الطبيعي أن نسمع أكثر من ذلك عن الاستشارات السياسـية الكـبرى، غـير أن يوربيدس في مسرحية" ايون" يبين أن الاستشارات الخاصة كانت كثيرة. وكان يتوقـع أن تدور حول المحاصيل والأولاد ويمكن أن نضيف أيضا الاستشـارات الخاصـة بـالمرض ويسجل لنا التاريخ استشارة يقدمها عبد يريد أن يعرف كيف يرضي سـيده. ويقـول بلوتارك(حوالي ٤٥ ــ ١٢٥ ق.م) إن السلم الروماني جعل الاستشارات السياسية القديمة غير ضرورية في عصره، إذ أصبح الأفراد يسألون عن الزواج، والسفر، وتدبير المال. وعلينا أن نتذكر أن عرافة دلفي، مثل" عرافة يوربا ايف [2]"، وهي المستودع الجـامع للحكمـة. وهناك بعض الأسئلة الطريفة مثل:" كيف أستطيع أن أعالج ابني مـن مـرض الحـب" والإجابة:" عامليه بلطف". وكانت دلفي هي التي أشاعت الحكمتين العظيمتين" اعـرف

---

[1] – كانت بثيا كاهنة أبوللو تقدم الأجابات عن أسئلة المتسائلين عن المستقبل، تجلس على مقعد ذي ثلاثة أرجل وتروح في شبه غيبوبة بطريق لاتزال خافية وتتقمصها روح الإله أبوللو فتهذي بإجابات تحتمل في الأعم الأغلب تأويلات شتى.

[2] – عرافة مدينة ايفIFE في النيجر شهيرة بين شعب يورباYORUBA وكانت تستخدم ٢٥٦ تمثالا صغـيرا مرقمه على لوحة من الرمل يقوم خبراء التنجيم بتأويلها.

نفسك"و"إياك الإفراط". وهناك عرافات أخريـات كعرافـة الإلـه زيـوس في بلـدة دودوناDODONA التي كانت تفسر أصوات حفيف الأوراق في شجرة البلوط وغيرها مـن الأصوات بأنها إرادة الإله. وكانت الأسئلة تكتب على رقائق معدنية بقي بعضها حـتى الآن. ولقد أراد ليزانياس LYSANIAS أن يعرف ما إذا كان هو الطفـل الـذي تحملـه أنيلاANNYLA وتسأل نيكوكراتياNICOCRATIA إلى مَنْ مِنَ الآلهة تضحي مـن أجـل اكتساب الصحة؟ ويسأل صبي ما إذا كان عليه أن يمتهن حرفة أبيه في صيـد السـمك. ويسأل الكوركيريون[1] CORCYREANS كيف تتجنـب الحـرب الأهليـة؟ وفي بلـدة ليبيدياLEBADEIA كانت هناك عرافة قديمة ل" تروفونـوسTROPHONIUS "، وكـان السائل بعد التطهير وتقديم القرابين يدفع به إلى مغارة تحت الأرض ليتلقى على نحو مباشـر وحيا يثير الرهبة ولقد كان لابولو بعض العرافات الشهيرات في آسيا مثل عرافـة معبـد ديديماDIDEMA التي ترجع إلى القرن السادس ق.م لكن عرافة معبد كـلاروسCLAROS طغت عليها فيما بعد وكان لهذا المعبد في العصر الروماني جهاز إداري كبير، فضلا عـن جوقة من المنشدين. ولقد انتشرت شهرة هذه العرافة حتى وصلت إلى مناطق بعيدة مثـل دالماتيا، ونوميديا وبريطانية[2].

يعتقد الباحثون أن الحيوانات كانت في العـهود السـحيقة وخاصـة في الشـرق موضوعات طقوس دينية، أي أن أعمالها السحرية والخارقة كانت تبشر بما سوف يحصـل بين البشر. كذلك كان ينظر إلى حذاقة الغريزة الحيوانية ودقتها على أنها دليل قوة أو سـرّ إلهيين. وبعد أن كان بعض الحيوانات يعبد كإلهة (في مصر واليونان وبلاد الشرق) ارتبط اسم الكثير منها بأسماء الآلهة اليونانية:النسر لزيوس والذئب لابولون، والدبـة لارتميـس والبومة للآلهة أثينا.. والى جانب الثعبان كان الجرذ والخفاش تستخدم أيضاً في التنبـؤات ولكن في حالات نادرة، بينما اعتبرت الأسماك غير جديرة بهذه المكانة في اليونان. ولعـل

---

[1] – الكوركيون: اسم قديم لسكان جزر آيونيا.

[2] – المعتقدات الدينة لدى الشعوب، المرجع السابق،ص(٧٧ ـــ ٨٠).

بلوتارك يعبر عن شعور مواطنيه حين يقول:" إن الأسماك الخرساء محرومة مـــن الأنـــوار التكهنية، فهي تسكن في مقام تكرهه الآلهة وفيه ينطفيء كل عقل وكل ذكاء في نفـس". وعلى العكس من ذلك نراه يعتبر أن الطيور هي الوسائل الحقيقية والنبيلة للآلهة، بفضل سرعتها وذكائها، وعيشها في أعالي السماء قرب مواطن الآلهة. ويدعوها"يوربيدس"رسل الآلهة". وكان الإغريق ينظرون إلى صراخ الطير،وطريقة طيرانه ومكان هــــذا الطـــيران واتجاهه بالنسبة للمشاهد، كما أن بعضها كان يبعث على التفاؤل، وبعضها الآخر علـــى التشاؤم. وهكذا كانت بومة الآلهة أثينا مشؤومة لغير أهل أثينا، في حين كانت تعتبر بمثابة فأل سعد بالنسبة للاثينيين لأنها مقرونة بظهيرة مدينتهم. حتى أن اللفظة التي تطلق علـــى الطير في اللغة اليونانية أصبحت تعني فيما بعد التنبوءORNIS . وإذا كانت كـــل الطيـــور صالحة أو قابلة لإعطاء نبؤء آت وكشوفات إلهية، فان أربعة كانت معنية بوجه خــــاص للإنباء بالغيب وهي: نسر زيوس أو عقابه، وغراب ابولون، وزاغ هيرا. وقد يكون مـــن نافلة القول التذكير بأن هذا الاهتمام بالطيور قد انحســـر بشـــكل بـــارز في العصـــور الكلاسيكية أمام أساليب تنبوء أخرى. أم الكهانة بفحص أحشاء حيوانات الإضحيـــات فقد لاقت نجاحا هائلا في العصر الكلاسيكي اليوناني. وفي هذه الموضوعة يقول الفيلسوف آلان:" كان الإنسان يتوجه في مغامراته تبعا لطيران الطيور، في حقبة زمنية ماضية. وكـان يتنبأ بالمرعى والنبع من خلال معدة غزال اصطاده. وقد علمته حوصلـــة الطيـــور أنـــه بالإمكان أكل الحبوب المجهولة قبل ذلك أو التي كانت قبلا موضوع ارتياب. مـــن هنـــا برزت عادة اتخاذ القرارات المهمة من خلال فحص الأحشاء الحيوانية". وكان الإغريـــق يستعملون لذلك بوجه خاص الماعز والحملان والعجول. كما كان الكبد ينفرد من بـــين أحشائها بمكانة خاصة.

ويدخل في هذا الصنف من الكهانة أيضا" التكهن بالنار". ويصف لنا الـــرواة كهنـــة الإغريق أثناء تقديمهم الذبائح الإلهية فنراهم يلجأون إلى انتزاع ساق الأضحية وحرقها على المذبح لمعرفة درجة قبولها من الآلهة. وإذا هم يلاحظون بدقة طريقة الاحـــتراق(وهـــج

اللهب، طقطق اللحم وهو ينضج، وشكل تصاعد الدخان). وكان يتبع فحص أحشاء الذبائح في العصور التالية إحراقها كاملة أو مجزوءة، أو كانت حسب رواية هيرودوتس تغلى في قدر، كما في أوليمبيا. و لم تكن الكهانة بواسطة الينابيع والأشجار والأشياء كالماء والمرآة وغيرها أقل شيوعا من غيرها في بلاد الإغريق. ففي الأزمنة الأولية كانت الينابيع والأنهار آلهة مؤاتية ومزودة بفطنة لاتخطىء. ومن دلائل اهتمام الإغريق بالعرافة وأساليبها، أنهم كانوا يتفننون بتأويل الكلام، وخاصة أسماء العلم وأية كلمة تلفظ سهوا أو تسمع صدفة كان يمكن أخذها على محمل الإشارة الإلهية الغيبية. ويعتقد الإغريق أيضا أن المشرف على الموت يتنبأ بالغيب، كما فعل باتروكليس في الإليـاذة بعد أن يسقطه هيكتور، فإذا به يكشف لهذا الأخير غير مصيره المحتوم، وبدوره يتنبأ هيكتور قبيل موته بمصير أخيل قاتله. وهناك العرافة باستحضار أطياف الموتى لاستكشاف الغيب منها، كما يفعل أتباع الملك داريوس في مسرحية" الفرس" لاسخيلوس وفي إطار العرافة الحدسية تكثر الكاهنات اللواتي يلازمن المعابد ويقمن بدور الوسيط بين الإله وزبائنه...الخ إن الإنسان الإغريقي كان متأرجح بين عقله الذي يعلم حدوده وتقصيره في بعض الأمور والمسائل وبين إيمانه العميق والفطري بالقوى الخفية. وان كلمة"خفايا" هي هيللينستية، ولقد جهدت خفايا الوزيس وديونيسيوس وأورفيوس في الإجابة عن ضيق الموت وقلق الغيب. ولعل الكهانة والعرافة ساعدتا البشرية في إيجاد سبيلها في هذا العالم أمام المستقبل المجهول والمرعب. وكان سقراط ينصح تلاميذه باستشارة الكاهنة حين لا يجدون جواباً على تساؤلاتهم، فاعترفت بحكمته بيتيا،نبية دلفي، وقررت أنه أعقل البشر[1]"!

[1] -د. أحمد ديب شعبو:"المعيوش الأسطوري"مقالة في مجلة الفكر العربي المعاصر ـ العدد ٣٦ ـ عام ١٩٨٥ ـ ص(١١٢ ـ ١١٤).

٣_ الخرافات :

يصور ثاوفراسطوس[١] في كتابه البديع" الطبائع" الرجل المؤمن بالخرافة في صورة كوميدية بقوله" من الواضح أنه يمكن تعريف عالم الخرافة بصفة عامة بأنه ضرب من الجبن أمام القوى الخارقة للطبيعة. إن المؤمن بالخرافة هو ذلك النوع من الناس الذي لا يخرج من داره أول النهار إلا بعد أن يغسل يديه ويرش نفسه بالماء من العيون التسع، ويضع في فمه قطعة من ورق شجر الغار يأتي بها من أحد المعابد، فإذا اعترضت طريقه قطة لم يواصل السير حتى يمر به إنسان آخر، أو يقذف بثلاثة أحجار في الشارع. وإذا ابصر أفعى في بيته وكانت من النوع الأحمر اللون يستنجد بديونيسيوس(أوسبازيوسSABEZIUS). أما إذا كانت الأفعى مقدسة فانه يقيم هيكلا من فوره في البقعة التي أبصرها فيها. وإذا مر بحجر أملس من تلك الحجارة المقامة في مفترق الطرق صب عليه الزيت من قنينة، و لم يواصل السير في طريقه إلا بعد أن يركع له ويحني رأسه إلى الأرض.وإذا قرض فأر جراب طعامه توجه مباشرة إلى العراف وسأله ماذا يفعل؟ فإذا أشار عليه أن يرسل الجراب إلى الاسكاف ليرقعه" أهمل هذه النصيحة، وتخلص من النذير المشؤوم بطقوس تمنع عنه الشر المرتقب". وهو يحتفل دوما بتطهير بيته لان الآلهة هيكاتيHECATE كانت تسكنه، وإذا سمع نعيق البوم وهو يمشي خارج البيت ارتعش و لم يكمل سيره إلا وهو يتمتم" القوة للآلهة أثينا". وهو يرفض أن تطأ قدمه حجر ضريح أو أن يسير في أي مكان بجوار جثة ميت، أو امرأة في المخاض، مرددا أنه لا يريد أن يعاني من النجاسة. وفي اليوم الرابع والسابع من كل شهر كان يصدر تعليماته بأعداد الخمر للأسرة، ويخرج ليشتري أغصان الريحان وبخورا وصورا مقدسة، ثم يعود إلى البيت ليقضي بقية النهار في صناعة أكاليل

---

[١] - فيلسوف يوناني(٢٧٢ ــ ٢٨٧ق.م)خلف استاذه أرسطو في زعامة المدرسة الارسطية. كتب في موضوعات كثيرة. وكتابه"الطباع"رسم فيه عدة شخصيات من أنماط مختلفة صور بها معاصريه.

الزهور ليزين بها تماثيل" هرمفروديت"[1] HERMAPHRODITE ، لتقدم كقرابين. وفي كل مرة يرى فيها حلما يهرع إلى مفسري الأحلام، والى العرافين والمنجمين ليستفتيهم فيما ينبغي عمله ليرضي الإله أو الآلهة. وعندما يكون على وشك الترسيم في أسرار" أورفيوس" فانه يزور الكهنة مرة كل شهر مصطحبا معه زوجته.

فان كانت مشغولة اصطحب الأطفال مع مربيتهم. والكل يعلم أنه كثيرا ما يترل البحر ليرش جسده بالماء المقدس وكلما رأى أحد تماثيل هيكاتي في مفترق الطرق مع حزمة ثوم. فانه يذهب إلى البيت فورا ليغسل يديه، ويرسل للكاهنات يسألهن أن يطهرنه بأن يحملن جروا أو زنبقة ويطفن بها في موكب. وإذا وقعت عينه على رجل مصاب بالجنون أو الصرع ارتجف وبصق في صدره. ولو تخيلنا أن هذه صورة كاريكاتورية، فمن الخير أن نتذكر أن القائد العسكري ورجل الدولة الاثيني بعد موت"بركليس"واسمه نكياسNICIAS فقد جيشين عام ٤١٢ ق.م لان عرافين نصحاه أن ينتظر بعد خسوف القمر في ٢٧ اغسطس" ثلاث مرات تسعة أيام[2]" قبل أن يتحرك بقواته. ولقد أدان" بلوتارك" المؤرخ الإنساني العطوف _ الذي جاء بعد ذلك بخمسة قرون، ذلك الإيمان بالخرافة، لكنه أوضح أنه كان هناك كثيرون في عصره" ممن كانت كلماتهم وإشاراتهم الخرافية، وسحرهم وشعوذتهم، وجريهم إلى الأمام وإلى الخلف ودقهم للطبول وتطهراتهم المشينة، وتزمتهم القذر وزهدهم الغريب غير المشروع" _ تدفع بالعقلاء من الناس إلى الإلحاد[3]. ومع ذلك فبلوتارك نفسه لم يجد حرجا في التشاؤم من العطس[4].

---

[1] – عندما عاشرت أفروديت هرمس أنجبت منه مولودا يجمع بين صفتي الذكورة الانوثة كما يتضح من اسمه" هرمفروديت" فهو مخلوق خنثى.

[2] –أي أن عليه أن ينتظر سبعة وعشرين يوما، ولقد كان ذلك القول هو نص نصيحة النبوءة.

[3] – المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مرجع سابق، ص(٨٠ _ ٨٢).

[4] – كان عامة الناس يتشاءمون من العطس، فكانت عطسة أو عثرة قدم تكفي في بعض الأحيان لحمل العاطس أو العاثر على العدول عن سفر أو عمل هام.

٤_ النحل السرية:

والى جانب هذا نشأت تيارات دينية قصدت إلى تجاوز حدود المدينة ودعوة الناس جميعا _ أجانب وأرقاء وسادة _ إلى حياة روحية أسمى تهدف إلى التوفيق بين حياة الإنسان الشقية وحياة الآلهة السعيدة الخالدة عن طريق أيجاد علاقة بالآلهة فنشأت أسرار ونحل سرية تعد أتباعها بالنجاة من مصاعب هذه الحياة، وبالسعادة في الحياة الأخرى. وكانت لهذه النحل طقوس واحتفالات سرية يكشف فيها عن رموز مقدسة وتقام فيها طقوس رمزية لا يتعبد بها إلا المطلعون على أسرارها. وكانت هذه الطقوس في العادة تمثل عذاب اله من الآلهة وموته وبعثه، أو تحيي ذكرى هذا العذاب والبعث والموت بطريقة شبه مسرحية. وتعد أولئك المطلعين بحياة أبدية خالدة. أشهر هذه النحل:

أ _ أسرار الوسيس :

تعبد هذه النحلة(ديمتر) إلهة الحنطة أو الأرض المزروعة. واسم هذه النحلة منسوب إلى مدينة الوسيس التي كانت مدينة مستقلة ثم أصبحت تحت سيطرة أثينا في القرن السابع ق.م. وصارت لها أهمية دينية كبيرة بعد أن اختارتها الآلهة ديمتر فأقامت فيها هيكلا عظيما لعبادتها. تقوم هذه النحلة على أساس أسطورة قديمة ترجع إلى القرن السادس ق.م تقول: إن بلوتو(هاديس اله العالم السفلي أو ملك جهنم واله الموت) قد اختطف ابنتها برسيفوني(التي كان رب الأرباب زيوس قد أطلق عليها اسم كوري) وقد نزل بها بلوتو إلى العالم السفلي عالم الآلام. فأخذت أمها ديمتر تبحث عنها حزينة حتى وصلت مدينة الوسيس فأكرمها ملكها(كيلوس) لذلك منحت ابنه(ديميفون) الخلود، فاعترف الملك بألوهيتها وأقام لها معبدا فسكنته وأصحت الآلهة التي تمنح الغلال وتحول دون المجاعات فغضب زيوس وأرسل لها مجموعة من الآلهة لإعادتها إلى جبل الاوليمب، فاتفقت معهم على أن يعيد زيوس كوري باسم(برسيفوني) فقبل زيوس بعد أن اشترطأن تقضي الابنة الثلث من كل عام في العالم السفلي، والثلثين الباقيين من العام على جبل الاوليمب

على سطح الأرض، وكلما عادت ازدهرت الأرض وماجت الحقول بالخصب والربيع، وكانت ديمتر قد علمت سكان الوسيس أصول الزراعة والديانة التي سميت بأسرار الوسيس. وبمقارنة هذه الأسطورة مع مثيلتها في النحلة الأورفية نجد في الرواية الهومبرية أن بيرسيفوني كانت في صقلية عندما خطفت وفي الرواية الاورفية كانت في الوسيس وفي الهومبرية نجد أن اله الشمس هو الذي أخبر ديمتر بما حدث لابنتها فراحت تفتش عن ابنتها كوري حتى وصلت إلى الوسيس حيث أكرمها الملك كيلوس والملكة ميتانيرا، وفي الاورفية كانت ديمتر في الوسيس بالفعل في بيت أحد الفقراء واسمه ديسوليس واسم زوجته بابو وعندما جاء ابناهما ايوبوليس وتريبتوليموس إلى ديمتر أخبراها بما حدث لابنتها.. وفي الروايتين تجعل ديمتر الولد الرضيع لمضيفها خالدا بعد أن تدهنه بنوع من الدهن الإلهي وتطرحه في النار، وان خوف أمه عليه جعل ديمتر تفصح عن حقيقتها، وهناك خلاف في التفاصيل بين الرواية الهومبرية والرواية الاورفية، وربما كان سبب الخلاف والتغييرات في الرواية مرتبطا بفكرة الأورفية عن معنى الحياة والموت والعالم الآخر لان ديمتر ليست آلهة قديمة وحسب بل هي مانحة القمح والغلال كما أن ديونيسيوس واهب الخمرة، وأنها تستطيع أن تنشيء حياة جديدة في الربيع بعد موات الأشياء الظاهري في الشتاء، كما أن إعطاء القمح والغلال يعني تقدما حضاريا في حياة البشرية، كذلك فهي واهبة القانون وبهذا تقترب ديمتر من الاورفية التي تجلس العدالة بجانب زيوس على العرش لتراقب الحياة الأرضية. إن جوهر هذه الأسطورة يتفق مع الرواية الأورفية ومع أسطورة ايزيس وأوزريس في مصر، وأسطورة تموز وعشتار في بابل، وأسطورة عشتروت وأدونيس في سوريا. دخل عيد ديمتر أثينا أيام صولون SOLON[1] (أحد الحكماء السبعة).

[1] صولون: حاكم أثينا حوالي عام ٥٩٤، قام بإصلاحات اقتصادية واجتماعية لصالح الأرستقراطية والطبقة الصاعدة من التجار، كما قام بفك الأراضي المرهونة وألغى الديون وأعاد الأرض لأصحابها بعد أن أعاد إليهم الحرية التي سلبوا إياها بسبب الديون. وكانت هذه الإصلاحات الأخيرة لصالح الطبقة العامة. أرسى صولون دعائم الديمقراطية، وعبر عن روح الحضارة الإغريقية في استبعاد الدين عن مجال التشريع.

وكان أتباع هذه النحلة يتطهرون في فصل الربيع، بغمس أنفسهم في ماء الوسيس بعد أن يحجوا إليها من كل صوب حاملين المشاعل وعلى رؤوسهم صورة الإله ديونيسيوس حتى الوسيس فيضعون الإله في الهيكل وسط مراسم التعظيم،ويقضون ما بقي من يومهم في الرقص والغناء المقدسين، وهذا ما كان يسمى ب(الأسرار الصغرى)، تلي ذلك طقوس أخرى تستمر أربعة أيام تبدأ بالاستحمام والصوم، وفي جو سري يتناولون عشاء ربانيا مصنوعا من دقيق الحنطة والماء، ثم يجري تمثيل قصة اختطاف برسيفوني وحزن أمها ديمتر عليها. وتكون نهاية الاحتفال: زواج كاهن يمثل زيوس بكاهنة تمثل ديمتر، وكان هذا الزواج الرمزي يثمر بسرعة عجيبة، حيث يعلنون بعد قليل بأن سيدتنا قد وضعت غلاما مقدساً[1].

ويمكن هنا ــ بسهولة ــ إجراء مقارنة بين هذه النحلة وعناصر هامة في الديانة المسيحية. ففي كليهما:

١ ــ الاعتراف بأم آلهة.

٢ ــ فكرة العشاء الرباني.

٣ ــ الزواج بين زيوس وديمتر، وفي مقابل ذلك في المسيحية دخول روح الله أو ابنه في جسد مريم.

٤ ــ ولادة طفل مقدس.

٥ ــ التطهير والاستحمام في الماء والصوم، بل والمسح بالدهان أو التعميد، حيث مسحت ديمتر ابن مضيفيها وباركتهم.

٦ ــ فإذا أضفنا إلى هذا كله، العنصر الأساس في الاورفية التي هي والنحلة الالوسية فرعان لشجرة واحدة، أقول: إذا أضفنا فكرة الاورفية عن الإله الذي ضحى بنفسه ليفتدي البشر، أي ديونيسيوس ــ كما سنرى ــ تكمل عندنا صورة موازية لما في المسيحية، حيث نجد في موته وقيامه من جديد، فكرة مشابهة للصلب والقيام من القبر في

[1] ــ د. عبد الحميد الصالح: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، جامعة دمشق ١٩٨٦، ص(٢٢٦ــ ٢٢٧).

المسيحية. وأكثر من هذا فان ديونيسيوس نفسه له ثلاث وجودات وتشخيصات كما نرى في الاورفية شقيقة الالوسيسية[1].

ب _ النحلة الاورفية:

تتصل بالاله ديونيسيوس وهو في الأصل من آلهة(تراكيا) وهو اله النبيذ والخمرة فيما بعد، أما عند الاورفية فقد أصبح اله التضحية أي ابن الإله الذي مات افتداء للبشر. الاورفية نحلة واسعة الانتشار عظيمة التأثير تنسب إلى(اورفيوس) الذي يرجح أنه إنسان حقيقي حيكت حوله الأساطير. قيل أنه جاء من تراكيا، وقيل من كريت ويرجح أن أصول هذه الحركة تسربت من مصر إلى كريت. يبدو أن اورفيوس من خلال الأساطير رجلا عطوفا مفكرا موسيقيا زاهدا من كهنة الإله ديونيسيوس، كان بارعا في العزف على القيثارة لدرجة أن الحيوانات تستأنس بموسيقاه فتتخلى عن وحشيتها، وقد افتتنت به نساء تراكيا، ولما رفض مواصلتهن مزقنه أربا أربا.. ويقال إن أحد العلماء جمع أغانيه حوالي ٥٢٠ ق[2].اعتبر القدماء اورفيوس الها من الآلهة وخادما لابولون ومعلما لديانة ديونيسيوس، كما اعتبر نبيا ومفسرا للأسرار الخفية عن أصل الآلهة وطبيعتها، وان تعاليمه مزيج من الآراء والعقائد الآسيوية والهيلينية. علم تلامذته(العزائم والرقى _ كحكماء الشرق _ وحوّل ديانة ديونيسيوس التي جاءت من آسيا بما يلائم الروح اليونانية فخلّصها من عناصرها البدائية حتى أصبحت وسيلة لتهذيب النفس وهدايتها، وقد أصبحت تعاليمه غاية في التعقيد النظري. أما من يسمون بالإورفيين، فهم جماعات قليلة يعبدون الإله ديونيسيوس بطريقة خاصة، لهم طقوس معينة في التطهر استمرت حتى القرن الرابع ق.م في أثينا حتى قيل أن(فراسطس) كان يذهب مع عائلته إليهم في كل شهر، وكانت لهم كتب مقدسة عرفت بالإنجيل الاورفي وقد نقل أفلاطون عن هذه المجموعات مرارا في"

---

[1] – د. حسام محي الدين الآلوسي: بواكير الفلسفة عند طاليس، أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند الإغريق، المؤسسة العربية، بيروت١٩٨١ ص(٢٣٨).

[2] – أحمد فؤاد الأهواني: في عالم الفلسفة، القاهرة ١٩٤٨، ص(٢٨ _ ٢٩).

الجمهورية"وفي"القوانين" وقد صيغت المعتقدات الاورفية شعرا، ولكن أرسطو يرفض صراحة نسبة هذه الأشعار إلى اورفيوس، بحجة أن اورفيوس علّم و لم يكتب، وأن الكتابة لم تكن معروفة. وهناك ألواح برونزية وذهبية دونت عليها أشعار أورفيه نسبت إلى الفترة التي كانت فيها الاورفية عقيدة حية ويذكرون مشابهتها للأديان الهندية السائدة في تلك الفترة مما يدل على وجود تأثير هندي على الإغريق من الفيدات. وهناك كتابات أو عناوين، كتابات فيثاغورية منسوبة إلى الاورفية، وعلى العموم يمكن استخلاص تعاليم الاورفية كما يلي:

١ـ خلق العالم :

يبدأ بكرونوس ــ الزمان ــ أول مبدأ للموجودات. وبعض الروايات تجعل الليل الالهة(المؤنثة)هي الأول، وبعضها تبدأ بالماء الذي تكوّن منه الطين ولما جفّ تحول إلى أرض ولد منها كرونوس وهو وحش مجنحٌ له رؤوس عجل وأسد وبينها وجه اله ومنه جاءت الضرورة ــ قانون القدور ــ النصيب الذي يشمل العالم كله. ومن كرونوس ولد الأثير والعماء أو الفراغ وفوقهما الظلمة. ثم صنع كرونوس بيضة في الأثير وانقسمت فظهر فانيس المضيء وكون النصفان الأرض والسماء، وأول الآلهة المولودين فانيس أو الأول المضيء أو الضوء. هو خالق عالمنا، وأسماؤه الأخرى هي: زيوس، ديونيسيوس ايروس، بان، وميتس، أي العقل ثم القوة ثم الحب. وفي جميع روايات الخليقة الاورفية تظهر الآلهة الخمسة الأول. وقيل إن الخلق الحقيقي عند الاورفية بدأ بالمحيطOCEAN وتيثيسTETHYS اللذين أسسا الزواج وأنتجا بقية الآلهة. والخلافات كثيرة في الروايات الاورفية ولكنها تتفق على أن زيوس في النهاية يتغلب على معارضيه ويحكم العالم بقوة الرعد والبرق وبحضور العدالة[١].

[١] – د. حسام الآلوسي، مرجع سابق، ص(٢٤٢ ــ ٢٤٤).

٢ـ خلق الإنسان :

عندما ابتلع كرونوس أبناءه خوفا من أن ينازعوه الملك مستقبلا، نجا زيوس بواسطة(ريا)التي أرسلته إلى جزيرة كريت ولما أصبح رجلا ابتلع الإله فانس فامتلك قوته وأصبح بداية كل شيء ونهايته ووسطه. وعندما قام بتنظيم العالم، تزوج ريا التي أصبحت ديمتر فأنجبت كوري أوبيرسيفوني، التي تزوجها أبوها زيوس فأنجبت ديونيسيوس فأعطاه حكم العالم فغارت منه هيرا زوج أبيه وألبت عليه التيتان فأخذوه فبدّله زيوس إلى ماعز ثم إلى ثور ولكنهم مزّقوه وأكلوا لحمه لذلك أفناهم زيوس بواسطة الرعد والبرق، وبقي القلب الذي أنقذته الآلهة أثينا وحملته إلى زيوس الذي ابتلعه أو أعطاه إلى(سميل)(حسب اختلاف الروايات)فبعث ديونيسيوس من جديد من هذا القلب وأصبح اله الاورفيين، أما التيتان الذين صعقهم زيوس فقد جعل من تراهم البشر فتكونوا من العنصر الشرير الذي يحوي لحم ديونيسيوس الإله الخير فصار الإنسان من عنصر الجسم الشرير وعنصر النفس الخالدة. ويلاحظ أن لديونيسيوس وجودات ثلاثة: عندما يكون موجودا في شخص فانس ثم كابن لكوري أو برسيفوني ثم ديونيسيوس الجديد الذي عاد من الموت. وعليه ففي الإنسان ثنائية، والجسد قبر أو سجن النفس، وجوهر التعاليم الاورفية يقوم على الخلاص من هذا الجسد، والإنسان مقيد بالجسد وبعملية الولادة والموت المتكررة.. ولن يخلّصه من الدنيا إلا التطهر والامتناع عن أنواع معينة من المأكولات والملاذ الجسدية وعندما تخرج النفس من الجسد تحاسبها الآلهة فتمر بدورات التناسخ فتتطهر وتحيا حياة نسك وتتوثق صلاتها بالآلهة بواسطة المراسم والطقوس وعندها تعرف كلمة السر التي تقودها إلى العالم الآخر وتصير إحدى الآلهة. ذلك هو هيكل الروايات، فكلها تميز النفس عن الجسم فالجسم هو عنصر تيتاني وهو سجن أقبر أو كساء أو شبكة أو قلعة تدخل فيه النفس (الجزء الإلهي)أو عنصر ديونيسيوس، محمولة على أجنحة الريح، والغاية من الحياة تنقية النفس حتى تحين ساعة التحرر من الجسد وفق قواعد الخلاص التي تحددها الاورفية لان وجود النفس في الجسد هو عقاب على خطيئة سابقة في حياة أخرى. أو ربما كان عقابا

على الخطيئة الأصلية للنوع البشري عندما ذاقت التيتان لحم ديونيسيوس. لهذا لا يـــأكل الاورفي اللحم ولا يشارك في أي نوع من سفك الدماء، ويرفض القرابين بالإضافــــة إلى محرمات أخرى لا نستطيع تفسيرها ـ كتلك المحرمات الموجودة بالنسبة للمصريين القدماء ـ مثلا لا يجوز أخذ الصوف إلى المعابد ولا الدفن في أثواب من الصوف. ومع أن الجســم شرير فلا يجوز الانتحار فعلى النفس أن تدفع الغرامة عن خطيئتها بـــالولادات المتكـــررة ويبدو أن هذه الفكرة لا توجد عند اورفيوس وأن نسبتها إليه جاءت من أقوال أفلاطـــون في "الجمهورية"وفيدون وجورجياس وفيادوروس. أما غير الأتقياء فيعاقبون دائما ويعطون عملاً لا ينتهي. على أن السعادة تُعطى للأخيار وهي ذات أوصاف مادية في الغالب[1] .تمر النفس بعد ترك الجسم برحلة إلى العالم السفلي وفق قواعد محددة موجودة في الألـــــواح الذهبية وقيل إن هذه الألواح كان يحملها المتوفي لكي تعطي توجيهات محـــددة وأجوبــة معينة على أسئلة حراس الطريق. وتمر النفس بجدولين عند مداخل زيوس الواحـــد علـــى اليسار يجب تجنبه، وهو نهر النسيان والثاني على اليمين يجب أن يشرب منه الميت وهو نهر الذكرى وله حراس. وعلى النفس أن تقول للحراس:"أنا ابنة الأرض واورانوس السماوي أنا عطشى اعطني ماءً بارداً من نهر الذكرى"، ويعطيها الحراس المـــاء فتصبـــح في مقـــام الأبطال الآخرين. وفي نهاية الرحلة الطويلة تقف النفس أمام بيرسيفوني ملكة العالم السفلي وأمام هاديس والآلهة الآخرين، وتطلب بتواضع أن تعود إلى مقامها الأول قبل فعلة التيتان الشنيعة وترجو رحمة بيرسيفوني قائلة أنها أصبحت نقية، وتتحرر من سلسلة الـــــولادات والتناسخات، وإذا كان كل شيء كما يجب، تصير هذه النفس خالدة وإلهاً أو إلهة. أمـــا مصير المذنبين من البشر بعد الموت فتختلف الروايات فيه أيضا، فمن قائل بالعذاب الأبدي أو بالتناسخ المستمر حتى تتطهر النفس بنهاية العذاب الذي يلقاه الميت إذا تاب قبل موتـــه أو كفّر عنه أصدقاؤه بعد موته، ويرى بعضهم(ول ديورانت)أن نشأة عقيدة بيع صكـــوك الغفران التي انتقدها أفلاطون بغضب قد جاءت من هنا. وبالنتيجة فان الشمس ـ بالنسبة

---

[1] – المرجع السابق، ص(٢٤٦).

للأخيار ــ لا تغيب أبدا وهم لا يعرفون الكدح ولا الحاجة. أما الأشرار فيسامون العذاب الذي لا تستطيع العين رؤيته. وأما من ثابر ثلاث مرات في هذه الحياة أو الحياة الأخرى دون أن يدنّس نفسه فانه سوف يكون في رحاب كرونوس فوق جزائر المنعمين:

[1]((هنا تهب نسائم المحيط وتتألق الزهور الذهبية،بعضها على اليابسة في الأشجار اللامعة،بينما الأخرى تذبل بجانب البحر.حيث ينسجها السعداء تيجاناً لهم.))

وعند مقارنة الأساطير الاورفية بسواها، يلاحظ أنها تختار الروايات التي تلائم أغراضها. فعند مقارنة الأنساب الاورفية مع أنساب هزيود نجد أن العلاقة المميزة للأنساب الاورفية، مثل كرونوس، والبيضة المخصبة، وديونيسيوس والتيتان لا وجود لها في الروايات الهزيودية وهي مهمة جدا لقضايا: أصل الإنسان والأشياء، طبيعة الله، ضرورة الحياة.. تأثرها بالفلسفة الطبيعية والشرقية، وتأثيرها في الفكر اليوناني: ما يزال الرأي السائد عن الاورفية عند معظم الباحثين أنها تمثل خطا شرقيا غريبا على الفكر اليوناني وأنها أثرت بالفلاسفة اليونان كالفيثاغورية وهيراقليط، وانكسيماندر، وكزونوفان والمثالية اليونانية كسقراط وأفلاطون وحتى أرسطو، وفي كل الفلسفات الثنوية المثالية في الفلسفة المعاصرة، وهناك من ينسب إلى الاورفية كل دوغمائية لاهوتية.

إن سمات النحل السرية ظلت واضحة في الفكر اليوناني بدءاً من الفيثاغوريين الذين أدخلوها إلى فلسفة أفلاطون ومنه انتقلت إلى كل الفلسفات المثالية فيما يخص النفس وثنائيتها وألوهيتها وخلودها وطريقة خلاصها وأدلة وجودها.. إنما هي تبريرات وتعقيلات لاحياء الفكرة الاورفية عن النفس، وإذا كانت الاورفية تروي عقائد لا تحتاج إلى أدلة، فان الفلاسفة المثاليين هم الذين وجدوا صعوبة في حل مشاكل هذه العقائد الناتجة عن محاولة عقلنة ما هو نوع من الخرافة والشعور والحلم والجهل[1].

غير أن مستقبل الفكر الديني عند الإغريق لم يكن رهنا بالأساطير ولا بآلهة اوليمبوس ولا بديانات الأسرار، ولكنه كان رهنا بالفلسفة، فالعنصر الإغريقي في المسيحية واضح

---

[1] – د. عبد الحميد الصالح: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٢٣٠ ــ٢٣١).

تماما وبعضه يعود إلى أفلاطون. إن زيوس الذي كتب عنه(ايسخيلوس) كان معبودا خاصاً بالمدينة الإغريقية المحدودة مما لم يسمح له بأن يصبح الها للجنس البشري. كمـــا أن الــــه اليهود لم يكن من الممكن أن يصبح اله الأمم الأخرى دون تغيير جسيم يلحق بـــه. أمـــا الفلسفة الإغريقية وخاصة فكرة أفلاطون عن المعبود المطلق الباقي فقد كانت هي الــــتي مهدت للعالم ظهور دين جديد[1].

[1] ـ هـــ . د. كيتو، الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، دار الفكر العربي ـ القاهرة،١٩٦٠، ص(٢٥٧).

الفصل الثاني

الفكر الفلسفي

" لافرار من الفلسفة، وكل من ينبذ
الفلسفة، إنما يؤكد بذلك أن له فلسفة،
دون أن يفطن هو نفسه إلى ذلك"

"كارل ياسبرز"

نشأة الفلسفة:

سار الإنسان مسيرة شاقة وطويلة قبل أن يصل إلى مرحلة التفلسف، وأنه ربما كـــان يتفلسف بطريقه بدائية بالمقارنة مع مناهج البحث الفلسفي المعروف. فقد تعاظمت نظرته لذاته وللعالم في معرفة أولية كانت مزيجا من الأساطير والخرافات والملاحـــم والقصـــص والديانات الشعبية والتطورات والتجسيدات الطبيعية للآلهة، وكلما كان يتطور الإنســـان كلما كانت هذه المعرفة تتطور معه، بحيث يمكن القول بأن، تطور علاقة المعرفة بـــالوجود كانت تعبر عمليا عن تطور الإنسان نفسه ونمو قدراته وإمكاناته الفكرية. وبهذا المعـــنى يمكن الإقرار بأن الفلسفة لم تكن الشكل الأول للنشاط الفكري للإنسان كما أنه مـــن الصعوبة تحديد طبيعة الشكل الأول الذي اتخذه العقل البشري في محاولات فهمه لوجوده. فإذا كانت الفلسفة نمطاً متطوراً من التفكير أخذ صيغته النظرية والمنطقية من خلال المسار التاريخي للفكر، فإنها لاشك لاحقة على نمط آخر من التفكير اتفق العديد من مؤرخـــي الفلسفة والحضارة على حصره بالفلسفة باعتبارها الجذور الأولى والشكل الجنيني للوعـــي الفلسفي. ورغم ذلك، فأن هناك من يعتبر "الأسطورة" أيضاً نوعاً من التفلسف باعتبار أن الفلسفة ضرورة ملازمة لكل انشغال فكري بالوجود منذ بداية الخلق. أمـــا الاختـــلاف بالتسمية ـــ أسطورة أم فلسفة ـــ فأنه يعود بالدرجة الأولى إلى ضـــرورة التميـــيز بـــين مرحلتين من مراحل التفكير الإنساني: مرحلة المعرفة المبهمة بالوجود وهي التي اتخـــذت

صفة الأسطورية، ومرحلة المعرفة العقلانية والمنظمة وهي ما أطلق عليها اسم الفلسفة[1]. الحق أنه مادام الإنسان حيواناً ناطقاً، فأنه لايمكن أن يشهد الطبيعة دون أن يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها، وهو إذا لم يعمل عقله بطريقة شعورية واضحة فأنه لابد من أن يعمله بطريقة غريزية مبهمة. وليس في وسع الإنسان أن يستغني تماماً عن كل تفكير فلسفي، لأن من طبيعة العقل البشري أن يحاول التعرف على حقيقة مركزة في الكون. وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ الشعوب، شرقية كانت أم غربية، لكي نتحقق من أن الفلسفة ماثلة في الضرورة في كل زمان ومكان، سواء أكان ذلك في الأساطير الشعبية أم في الأمثال والحكم التقليدية، أم في الآراء السائدة بين الناس، أم في التصورات السياسية التي يأخذ بها المجتمع[2].

وكان "كارل يسبرز" واضحاً عندما قال أنه "لا فرار من الفلسفة"، وسواء كانت هذه الفلسفة " شعورية أولا شعورية، واضحة أو مبهمة، حسنة أو سيئة" فأنها في كل هذه الحالات لاتخرج عن كونها فلسفة. وكل من ينبذ الفلسفة إنما يؤكد بذلك أن له فلسفة دون أن يفطن هو نفسه إلى ذلك. وبالتالي فأن النتيجة الطبيعية لهذه النظرة إلى الفلسفة كمعرفة ضرورية للعالم منذ بداية التفكير تتحدد بالخلاصة التالية: "إن التفكير الفلسفي قد نشأ بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائناً ناطقاً يهمه أن يتعقل وجوده، ويحدّد علاقته بالعالم والآخرين".

وسواء كانت الأسطورية ـــ الميثولوجيا ـــ فلسفة مبهمة ومعرفة غامضة وضرورية بالوجود، أم كانت شيئاً آخر غير الفلسفة، فإنها تشكل النواة التاريخية لولادة الفلسفة وبالتالي فان أية دراسة لتاريخ الفلسفة لا يمكنها أن تكون موضوعية وعلمية إلا إذا اتخذت من التفكير الأسطوري نقطة انطلاق لها. وبما أن الاتفاق على وظيفة الفلسفة، رغم تناقض وتعدد مفاهيمها وتعريفاتها، لا يزال قائماً على أساس أنها محاولة فهم وتنظير للواقع

---

[1] - د. علي الشامي، الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(٣١ ـ ٣٢).

[2] - زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت١٩٧٢، ص(٢٧).

فإن الأسطورة، التي هي أيضا شكلاً من أشكال تعاطي العقل الإنساني مع الواقع ستبقى الرحم الذي خرجت منه الفلسفة، والذي إلى جانبه وفي مواجهته وإرادة تجاوزه بدأت تاريخها الطويل وصولاً إلى وضعها الراهن[1].

إن الفلسفة اليونانية نفسها، والحضارة الغربية وفلسفاتها فيما بعد، سوف تكشفان عن الكمون القوي للأسطورة في تاريخ الفكر. ورغم كل ذلك فأن قراءة متأنية لتحولات المجتمع اليوناني القديم سوف تظهر لنا الأسس التاريخية ـ الاجتماعية لانبثاق الفلسفة من الأسطورة وبداية الانقسام التاريخي في وحدة الفكر، وحدة وجدت أكبر تمثلاتها وأمتنها في الأسطورة. باختصار، إن تطورات تاريخية سوف تنقل الإنسان من مرحلة التفكير الأسطوري إلى مرحلة التفكير الفلسفي، بحيث يساعد هذا الانتقال على اعتبار أن الأسطورة ليست فلسفة ويمكن اعتبارها نسبياً خارج تاريخ الفلسفة كصيغة فكرية منظّمة ومتناسقة بدأت تتحدد وتوجه علاقة الإنسان بوجوده وبالعالم والطبيعة. ورغم ذلك فأننا نستطيع أن نرى في الأسطورة أصلاً فكرياً للفلسفة، هذا إن لم نقل أنها هي نفسها فلسفة، ولكن بشكل جنيني، لايمكن إخضاعه للمعايير الفلسفية اللاحقة، كما لايمكن إدخاله في الإشكاليات التي تعاني منها ماهية الفلسفة.

باشرت الفلسفة مهمتها، منذ ولادتها، في البحث عن أجوبة أخرى على نفس الأسئلة، وهذا يعني أن الفلسفة اليونانية لم تستطع في بداياتها على الأقل تجاوز الإجابة الأسطورية وإنما أخذت منها في محاولة لتجاوزها والشروع في بناء رؤية أكثر عقلانية للإنسان تجاه مسألة الأصول: أصل العالم، أصل حركة الكون، وأصل الإنسان. وماحديث طاليس وهو أول فيلسوف يوناني عن أصل العالم بأنه"الماء"إلا دلالة على قوة الأثر الفكري للأسطورة على الفلسفة اليونانية الأولى. صحيح أن طاليس وضع مسألة الماء في إطار فلسفي وعقلاني مغاير لوضعها في الأسطورة، إلا أنه رغم ذلك لم يستطع الخروج من فكرة أن أصل العالم

[1] – د. علي الشامي الفلسفة و الإنسان، المرجع السابق، ص(٣٢).

مادة طبيعية وأن أصل هذه المادة نفسها، وجودها وخلقها وحركتها يعود إلى نشاطية الآلهة وحدها، كإشارة ساطعة على عجز الإنسان في أن يكون أصل ذاته.

و لم تكن الأسطورة نفسها مجرد تصورات بعيدة عن الواقع والعقل، إذ أنها كانت تتوالد وتستمر في مجتمعات فرضت نفسها تاريخياً كحضارات عظيمة بنتها جهود بشرية تمتعت بإمكانيات فكرية وعقلانية، الأمر الذي يدفع إلى رفض القول الشائع بأن وراء هذه الحضارات فكراً أسطوريا بعيداً عن العقل.

ومما لاشك فيه أن بناء المعرفة العقلانية بالعالم والطبيعة قد تأسس على جهود الفلاسفة اليونانيين الذين وجد فيهم مؤرخو الفلسفة الغربية الجذور الأولى للفلسفة كنظرة غير أسطورية لعلاقة الفكر بالوجود. فإذا كان اهتمام الفلسفة ـ في مرحلة ولادتها التاريخية ـ قد وجه أنظار الإنسان نحو العالم الخارجي المادي أكثر مما دفعه إلى التعمق في عالمه الداخلي ووجوده بالذات، فأن ذلك لايعني أن هذه المرحلة قد أهملت بصورة مطلقة الأسئلة المتعلقة بمعرفة الإنسان لذاته وبطبيعة العلاقة التي تربط المعرفة بالوجود والحياة.

لكن القول بأن الفلسفة قد خرجت إلى الوجود على يد اليونانيين دون سواهم يعني إغفال أوتناسي آلاف السنين من التطور الفكري للإنسان، وكذلك إهمال الإنجازات الباهرة لحضارات سبقت الحضارة اليونانية وفاقتها في شتى الميادين. وأما حينما ننظر إلى الفلسفة كأسلوب جديد ومميز لنشاط الفكر فأننا لا نستطيع تجاوز حقيقة تأسيسه على يد اليونانيين، شرط أن ننظر إلى هذا الأسلوب اليوناني الخاص باعتباره ثمرة تفاعلات ثقافية وحضارية وصلت إلى أرقى صورها في الولادة اليونانية للفلسفة. صحيح تماماً أن الإنسان كان عليه أن يفكر، قبل ظهور الإغريق، كما يعيش، إلا أن هذا التفكير كان من النوع العملي المباشر، وكان ينوء تحت وطأة السلطان والعقائد العقلية الجامدة. إن الإغريق هم أول من حرر الفكر وتساءل عن طبيعة الواقع وحقيقة العقل. و لم يكن تحرير هذا الفكر بمعنى خروجه عن السياق الأسطوري للتفكير، بمعزل عن االتطورات التاريخية والاجتماعية التي رافقت ولادة الفلسفة في اليونان، بل بالعكس تماماً، فقد خرجت الفلسفة إلى الوجود

في غمرة متغيرات بنيوية أصابت المجتمع اليوناني وكانت الفلسفة نفسها معرفة عقلانية بطبيعة هذه المتغيرات ولها أثرها في تقرير موقع الإنسان في الوجود[1].

إن النظرة الأسطورية(الميثولوجية)إلى العالم — التي سبقت المذاهب الفلسفية الأولى لليونان القديمة مباشرة — هي أيديولوجيا النظام المشاعي البدائي حيث كانت النظرة الإنسانية للوجود تتسم بالطابع الجماعي أكثر مما هي رؤية الفرد الخاصة به وبالعالم. وقد عكس تطور الأساطير وتحولها إلى نوع من"الديانة الغنية"وظهور الأفكار عن أصل الآلهة وأنسابها، ونشأة الكون، وعلم الكونيات — التي فسّرها بعد ذلك فلاسفة اليونان الأوائل — عكس هذا التطور المراحل الأساسية لتطور المجتمع السابق إلى ظهور الطبقات.

ويتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكل المجتمع الطبقي عندما كانت الأساطير لاتزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي. والواقع أن الفلاسفة الأوائل كانوا فلاسفة لمجرد أنهم دخلوا في صراع مع النظرة الأسطورية التقليدية إلى العالم.عندما حاولت الفلسفة أن تبحث عن معنى الحكمة، تعامل الناس مع هذا المبحث كأنه ضرب من الجهل، ذلك لأن الأساطير برأيهم، كانت وحدها"الحكمة"المقبولة. لذلك خاضت الفلسفة صراعها الأول ضد الأساطير والتصورات الوثنية وهي في سياق تأسيس مفهوم جديد للحكمة يقوم على تفكير الإنسان ذاته في العالم والطبيعة والحياة الإنسانية.

وعندما حاولت الفلسفة أن تجد في حركة الطبيعة نوعاً من"العلم"يعتبر المادة أصل العالم، نظر إليها الناس وكأنها ضرب من الجنون أو الكفر. وهذا ماحصل مع انكسمانس عندما اعتبر الهواء أصلاً لجميع الأشياء بما فيها الآلهة،ومع(هيراقليطس)الذي وجد في الكون وحده سر الفناء والخلود لجميع الكائنات، وقد واجه(ديمقريطس)تهمه الكفر عندما تجرأ وقال إن المجرة ليست أكثر من مجموعة من النجوم، وعانى انكساغوراس شتى أنواع

[1] - المرجع السابق، ص(٧١ ـ٧٢).

الاضطهاد عندما ادعى أن الشمس ليست سوى كتلة ضخمة من الصخر[1]. لقد دل تطور الفلسفة على ابتعاد متطرد عن الأساطير وخاصة عن الفكرة الأسطورية على أصل الحكمة الذي يتجاوز الطبيعة. هذا التطور الذي ترافق مع بداية نوع من"العلم"بالطبيعة، هو الذي شجع"هيغل"على القول أن بداية الفلسفة كانت تعني أن مكانة الأسطورية قد احتلها الآن الوعي الذاتي لكل شخص يفكر.

العوامل التي ساعدت على قيام الفكر الفلسفي في اليونان:

خرجت الفلسفة من الأسطورة، كما كانت قد اتحدت منذ ولادتها مع العلم لحظة اندفاعها لسبر أغوار الطبيعة بأسرارها وحركتها. بيد إن هذا "الخروج" من الأسطورة لم يكن ميكانيكياً، كما لم يكن كذلك عفوياً، وخاصة عندما يتعلق الموضوع بنوعية الانتقال الذي عرفه العقل البشري والذي بواسطته توصل مؤرخو الفلسفة إلى تحديد البدايات الأولى للتفكير الفلسفي.

فما هي العوامل التي كانت وراء ولادة الفلسفة؟ ولماذا ولدت هذه الفلسفة في بلاد اليونان و لم تولد في مكان آخر؟

يصعب تحديد العامل الحاسم في ولادة الفلسفة، لكن مايمكن الإقرار به هو أن مجموعة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية كانت قد ساهمت كلها في إحداث التحول النوعي في مسيرة العقل البشري من خلال تعاطيه الجديد مع أمور الطبيعة وقوانين المجتمع، و لم يتطور التفكير الفلسفي في اليونان إلا من خلال تفاعله مع نتائج هذه العوامل مجتمعه.قبل الحديث عن العوامل الفاعلة في إنتاج الفلسفة اليونانية ينبغي التأكيد على خصوصية هذه الفلسفة، بالمقارنة مع الأشكال الأخرى للفكر والفلسفة التي كانت سائدة في مناطق أخرى من العالم قبل ولادة الفلسفة اليونانية وأثناءها. ذلك أن ولادة الفلسفة في بلاد اليونان لا تعني غيابها في بلاد أخرى، فقد عرفت

---

[1] – د. علي الشامي، الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(٧٣).

بلاد الصين والهند ومصر القديمة فلسفات عميقة الجذور، أخذت منها الفلسفة اليونانية الشيء الكثير، وذلك في ذروة الإنتاج الفكري والتفاعل الحضاري الذي رسم"ياسبرز" صورته أثناء تحليله"للعصر المحوري" لتطور الفكر البشري.

لكن الفلسفة كحيز فكري مستقل تأسست على يد اليونانيين الذين كانوا منظّرين حقيقيين لعلوم الفلسفة. أما لماذا لم تتأسس الفلسفة في بلاد أخرى، فإن ذلك يعود بدون شك إلى نوعية التحولات التاريخية التي عاشتها هذه البلاد، في اليونان حدثت تطورات ساهمت في إنتاج الفلسفة وعقلنتها، دون أن يعني ذلك أنها ألغت فلسفات الإنسان والآلهة التي كانت سائدة عند الهنود والفرس بشكل خاص، وإنما مالت نحو أمور الطبيعة بشكل واضح مفتتحة بذلك العلاقة العقلانية بين الإنسان والعالم. وهذه النقطة بالذات هي التي أعطت للفلسفة اليونانية ميزتها التاريخية، والتي إذا أضيف إليها المنطق وعلم الاجتماع اليونانيين، تشكل أصلاً هاماً من أصول الفكر الغربي الحديث بمختلف تياراته[1]. فإذا كانت هوية الفلسفة، ماهيتها ووظيفتها وغايتها، قد منحت مجالاً واسعاً للسجال الفكري المستمر حتى اليوم، فإن أصل الفلسفة أيضاً كان موضع نقاش بين مؤرخي الفلسفة كانت ولاتزال عرضة لوجهات نظر متعارضة ففي حين يعتبر مؤرخو الفكر الفلسفي في الغرب خاصة أن اليونان وبلاد الإغريق القديمة هي الأب الشرعي للفلسفة فأن بعض الفلاسفة والمؤرخين من الغربيين وغيرهم، يميل إلى تعيين أصل شرقي لهذه الفلسفة بحيث تكون الفلسفة اليونانية المبكرة ثمرة امتزاج وتأثر وتفاعل مع الأفكار والفلسفات الشرقية، الهندية والفارسية والمصرية والبابلية بشكل خاص، التي وصلت إلى اليونان عن طريق الاحتكاك الاقتصادي ورحلات الفلاسفة إلى بلاد الشرق. رغم وجود هذه الآراء فأن الاتجاه الغالب وإن كان لا ينفي وجود إرهاصات فلسفية عند الشرقيين.

---

[1] - المرجع السابق، ص(٨٣ ـ٨٤).

لا يزال يعتبر أن الفلسفة قد أخذت صيغتها العلمية والمعرفية والمنهجية على يد اليونانيين[1]. يتحدث بعض اليونانيين والغربيين عن أصل الفلسفة بصورة موضوعية. ونذكر من هؤلاء المؤرخ اليوناني هيرودوتس الذي يرى أن الحضارة والدين أتيا اليونان عن طريق مصر، ويميل(جورج سارتون)في كتابه تاريخ العلم إلى إن فلسفة اليونان وليدة ابوين هما حضارة المصريين القدماء وثقافة البابليين، ومن ازدواجهما ظهر طفل جديد كانت ملامح العبقرية واضحة في سماته، ولا يمكن التنكر لأثر الأبوين عليه، ويقصد بذلك الأصول المصرية والبابلية للفكر الفلسفي اليوناني. وبهذا المعنى يتحدث"ولف"بالتفصيل عن المؤثرات الخارجية للمعرفة الفلسفية والعلمية عند اليونان حيث يقول في كتابه" عرض تاريخي للفلسفة والعلم"أن التفكير العلمي والفلسفي المتميز عن الفكر الأسطوري القديم كان قد ظهر لأول مرة على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، وإن ظهور هذا النمط من التفكير مدين بالكثير للنتائج العلمية التي وصلت إليها مصر والعراق وما يحتمل إن تكون قد قامت به أمم شرقية أخرى[2]. لا تأتي هذه الأفكار من عدم أومن افتراضات مزعومة بقدر ما تنسجم مع معطيات الوضع الحضاري الشرقي الذي شكل المجال الخارجي الأكثر قرباً وتأثيراً في عملية التطور الفكري العام الذي عرفته بلاد اليونان منذ القرن العاشر قبل الميلاد. ذلك لأنه بات من المتفق عليه أن الشرقيين القدماء عرفوا أنواعاً متعددة من العلوم وأنماط من الفكر الفلسفي ـــ الديني سابقة على ولادة الفلسفة وكذلك العلم في اليونان. فقد عرف المصريون مثلاً علم التشريح وطرق العلاج الطبي، وعرف البابليون رصد الكواكب وحركاتها وعلة الكسوف والخسوف. وكلا الشعبين اشتهرا بالرياضيات والهندسة، فاكتشف البابليون مثلاً الأعداد الصم، وكذلك الجذور وقيمتها التقريبية وعرفوا أيضاً المعادلات المتجانسة.. مما يدفع الباحث إلى الاعتقاد بان الرياضيات الشرقية

---

[1] - المرجع نفسه، ص(٨٥).

[2] -أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم، الترجمة العربية، القاهرة١٩٦٣ ـ ص(٧).

كانت تحمل صفة التجربة والنظر معاً[1].وكان(غروتفند)قد توصل عام ١٨٠٢ إلى فك رموز الكتابة البابلية، الأمر الذي ساعد على معرفة الكثير من منتجات الحضارة البابلية وأشكالها في التنظيم السياسي وفن العمارة والتجارة، إضافة إلى تقدم البابليين في الطب والرياضيات والجغرافيا، وإبداعهم في علم الفلك وتدوينهم أقدم القوانين وهي مجموعة حمورابي التي عثر عليها بين أنقاض مدينة السوس عام ١٩٠٢. وكان آشور بانيبال وريث الحكم البابلي قد جمع مكتبة من اثنين وعشرين ألف آجرة في الدين والأدب والسياسة والعلم فكانت أول مكتبة من نوعها.

وهكذا كانت مصر من خلال حضارتها القديمة ومكتبتها الشهيرة في الإسكندرية مدرسة تخرج منها العديد من الفلاسفة اليونان والرومان، فانه من المفيد أيضاً الإشارة إلى أن المصريين كانوا أول من وضع التقويم الشمسي سنة ٢٧٨١ق.م وبرديات عن الجراحة والطب الظاهري، وقواعد الحساب على الأساس العشري، ومبادئ الجبر وهندسة المسطحات والمجسمات مما لم تعرفه أوروبا إلا بعد ثلاثة آلاف عام! كما كانوا أول من اكتشف العلم والحبر والورق الذي ما يزال يعرف باسمه المصري (بابيروس) مع تحريف بسيط في اللغات الأوروبية ،وأول من أبدع الكتابة التي اشتق الفنيقيون أبجديتهم منها وعدلوا فيها، ونشروها في طوافهم بالعالم. فأخذها الآراميون إلى العرب والفرس والهنود ونقلها اليونان إلى الرومان فأوروبا.. حتى أمست أسسا لكل الحروف التي تكتب بها سائر آسيا وأوروبا وأفريقيا وأمريكا. أما الفكرة الدينية فقد سبقت مصر سائر الأمم إلى التوحيد، وسن دستور للضمير الإنساني فردا وجماعة، وجعل الثواب والعقاب بعد الموت، فارتفع الإنسان إلى مثل خلقية هي أنبل ما وصل إليه في حياته[2].

وكان الشرقيون أول من تداول الأمور الإلهية ووضع أسس الفلسفة الدينية التي أظهرت العقائد بصفتها تمثلات للحياة الاجتماعية بجميع ظواهرها، كما حاولت إثارة

---

[1] - جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط — منشورات عويدات، بيروت١٩٧٥، ص(١٧).

[2] - د. علي الشامي. ـ الفلسفة والإنسان، المرجع السابق، ص(٨٦).

الصلة بين الكون والإنسان، وتمثلتها بأوجهها المتعددة في تجربة أو دين، وأثـــرت تلـــك النحل على سير الحضارات البشرية شرقيها وغربيها معا. فما قول طاليس مثلا في أن المــاء أصل الحياة إلا اقتباس من آراء حكماء مصر وبابل وأقاويل التوراة، وما رأي فيثـــاغورث في التناسخ إلا تأثر بالفادية الهندية، وما نزوع أفلاطون إلى القول بأن النفـــس والجســـم جوهران متمايزان في الماهية والوجود إلا صورة للبراهمية في القرن الخامس قبل الميـــلاد، وما ابتكار أر سطو للوسط الاخلاقي الا عودة إلى ما قاله كونفوشيوس في كتبه الخمسة.. ولكن فضل اليونان أنهم هذبوا الأصول ونسقوها وغلبوا عليها صفة العلم وطلب المعرفة.. فظهرت لديهم النظريات القائمة على الدليل والبرهان[1].إن بلاد اليونان كانت قد انفتحت على العوالم الأخرى وخصوصـــا بـــلاد الشـــرق، في أعقـــاب التحـــولات الداخليـــة الاقتصاديـــــة و السياسية، فقد أدت التجارة البحرية إلى توطيـــــد علاقـــة اليونـــان بحضارات أخرى ساهمت بصورة جوهرية في تحويل اليونانيين من الإيمان بالأســـاطير إلى الأخذ بقيم جديدة على الأصعدة السياسية والأخلاقية والفكرية والاجتماعية، وبفضــــل احتكاكها وتفاعلها مع هذه الحضارات خرجت بلاد اليونان من عزلتها، وعرفت علاقاتها الداخلية بعض التسامح الفكري والتقدم العلمي وذلك بعد أن غرقت في أتـــون الحـــرب المتواصلة بين أثينا وإسبارطة. لم تكن العوامل الخارجية سبباً كافياً لـــولادة الفلســـفة في اليونان فقد لعبت، إلى جانب التأثيرات الشرقية، العوامل الداخلية المتعددة والمتنوعـــة دورا هاما في نشأة الفلسفة اليونانية. ويركز بعض المفكرين على أن الفلسفة تبـــدأ عـــادة في اليونان أو غيرها، من خلال مبدأ تقسيم العمل بين عمل فكري وعمل يـــدوي، بحيـــث تكون الفلسفة نتاج التخصص الفكري. نذكر من هؤلاء" جون لويس"، وينقـــل جـــون لويس عن" ديوي" وجهة نظره التي تقول:" إن تحقير العمل لقي تشجيعا مـــن طـــرف الفلاسفة، مما ترتب عليه إن عمليتي التفكير والمعرفة أصبحتا تدركان من خلال ارتباطـهما بمبدأ أو قوة منفصلة كل الانفصال عن الأشياء المادية وهكذا يصبح الفكر بمثابة نشـــاط

[1] - جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون، المرجع السابق،ص(١٧ ـــ١٨).

باطني خالص، يدور في قلب العقل وحده، وهذا العقل الذي ينظر إليه وكأنه ماهيـــة في حد ذاته، تدنسه المادة، ماهية لها ملكة واحدة هي التفكير". أما د. طيب تيزيني فهو يعتـبر في كتابه"مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" أن نشوء الفلسفة ارتبـــط بانبثاق تقسيم العمل الإنساني إلى واحد فكري وآخر يدوي(جسدي)وتواقت مبدئيا معه. هذا بمعنى نفي أي تأثير ميكانيكي على بعضهما، ذلك لان الثاني منهما، أي تقسيم العمل قد قدم إمكانية نشوء وتطور فكر فلسفي متميز. وفي الحقيقة إن محاولة بحث أصول الفكر هذا بمعزل عن التأثير الذي مارسه على ذلك تقسيم العمل خاطئة بمقدار ما هو خــــاطئ الرأي القائل بتلازم ميكانيكي بين تكّون تقسيم العمل ونشوء الفلسفة[1]".

ولما كان الموضوع يتعلق بولادة الفلسفة، في بلاد اليونان تحديدا، فإننا سوف نذكـــر بشكل مختصر طبيعة العوامل التي ساعدت على ولادة الفلسفة ومهدت لتطورها اللاحـق. ومن أهم هذه العوامل نذكر أربعة هي:

١ـ بدأ المجتمع اليوناني القديم، ومنذ القرن الحادي عشر على وجـــه التحديـــد، بالاتجاه نحو إقامة علاقات اجتماعية جديدة تحتل العبودية مركز الثقل فيها. فقد كـان يوجد على سبيل المثال في أتيكا(قبل حرب البيلوبونيز حوالي٢٦٠,٠٠٠ عبد يعملـون في المنازل والصناعة والمناجم حيث كانوا يعاملون معاملة فظيعة. ومع مطلع القـــرن العاشر قبل الميلاد كانت العلاقات الاجتماعية وتمثلاتها الفكرية الخاصـــة بالمرحلـة الأبوية قد بدأت بالتراجع أمام ضغوط البنية الجديدة التي جعلت من اليونان بلدا يقوم على نقيضين بشريين: الأحرار والعبيد،. ففي مقابل العبيد الذين تشكلوا من أســرى الحروب المحلية والخارجية، يقف مالكوا العبيد، أو الأحرار، وهم مجموعـــة التجـــار والحكام والملاك الكبار والفلاحون الصغار وأصحاب الحرف والمرابين.. وقد بدأ هذا التشكل الاجتماعي يتجه نحو الانقسام الحاد منذ عهد"هوميروس"الذي امتد قرنين من الزمن(منذ القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع قبل الميلاد). ومع الوضـــع الجديـــد

---

[1] ـ د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ـ دار دمشق،١٩٧٦ ص(٤٥ ـ٤٦).

أصبح اليوناني الحر وحده صاحب الحق بالمواطنية و المشاركة في النشاطات الفكرية والفنية والحضارية. أما العبد فلم يكن لديه سوى حق العمل مقابل بقائه على قيد الحياة. أي أنه لا يملك صفة"الإنسان". ومن البديهي أن تطال تفاعلات هذا الانقسام بمجمل البنية الفكرية للمجتمع وبصورة خاصة في صفوف الأحرار ومالكي العبيد الذين سوف يتناقضون في تعاطيهم مع مسألة العبودية، وهي تناقضات ساهمت بدرجة كبيرة في ولادة الفلسفة، في وقت لم يكن العبيد يملكون حق التفكير وبالتالي حق المساهمة المباشرة في التطور الفكري، ورغم أنهم عبيدا، لعبوا دورا هاماً دون أن يشعروا بقيمة هذا الدور، في بلورة الاتجاهات الفكرية والفلسفية لدى أسيادهم بالذات.

٢ ـــ اتجهت علاقات الإنتاج اليونانية من نمط زراعي بدائي إلى حركة تجارية واسعة أسفرت بدورها عن إدخال نمط الإنتاج التبادلي إلى صلب المجتمع اليوناني، مع ما يستتبع ذلك من تحولات وتطورات في بنية الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ومع التجارة أصبحت البضاعة هي قيمة التبادل الجديدة، كما بدأت تفرض نفسها بقوة وبصورة تدريجية على حساب نمط الإنتاج القديم. وفي نفس السياق يمكن فهم الدور الذي لعبته هذه التجارة في ولادة قيم جديدة متمحورة حول الاستهلاك البضائعي، فقد ساهمت فوائد التجارة والتراكم على تقدم المجتمع ككل وفي النظرة إلى العالم الخارجي بوصفه سوقا ومصدرا للأرباح والمنفعة، وأخيرا ظهور النقد كقوة اقتصادية مهيمنة[١].

٣ ــ لم يكن ظهور النقد مجرد أجراء اقتصادي بقدر ما كان، وبشكل جوهري تحولا في بنية الفكر ومساره الجديد نحو التجريد. ولما كان التجريد عملية تستهدف خلق قيمة مادية للسلعة، فان ظهور مفهوم"النقد"كقيمة تجريدية للبضائع سوف يشكل إنجازاً خاصا بالأسياد ومالكي العبيد والتجار الذين مارسوا التبادل البضائعي."

[١] – د. علي الشامي، ــ الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(٩١ ــ٩٢).

إن ذلك الواقع يصبح مفهوما لدينا حالما نعلم أن نشوء وتطور النقد المعدني استلزم درجة عالية من تطور الفكر النظري المجرد لدى المفكرين والحكماء ضمن طبقة التجار وأصحاب الأعمال ومالكي السفن آنذاك". إن هذا المكسب التاريخي في الفكر النظري كان في نفس الوقت بداية انعطاف كبير في ابتعاد الفكر عن الواقع الحسي وحجرا أساسياً حاسما لتقسيم الفعالية الإنسانية إلى قطاع فكري وآخر يدوي، كما يقول طيب تيزيني[1].

٤ــ عمقت العلاقات التجارية التنافس بين" الأحرار" الذين بدأوا صراعا لا هوادة فيه من أجل السيطرة على الممرات والأسواق واحتكار البضائع والرساميل.الأمر الذي أسفر عن تحولات سياسية حادة في أعقاب حروب دامية، وكانت نتيجة هذه الحروب أن غرقت بلاد اليونان في دوامة من الأزمات الاقتصادية، وخاصة خلال فترة الحرب البيلوبونيزية التي استمرت سنوات طويلة من عام ٤٣١ إلى عام ٤٠٤ قبل الميلاد، والتي أخذت صيغة حرب مفتوحة ودائمة بين أثينا وإسبارطة وكانت هذه الحرب قد انتهت مرحليا بخضوع أثينا لحكم ديكتاتوريات إسبارطة المتحالف مع كبار ملاكي الأرض الذين اشتهروا بعدائهم الشديد للتجار وأصحاب الحرف ومالكي السفن. وقد أثرت هذه الحروب ونتائجها في زيادة وتيرة النشاط الفكري وعجلت بانتهاء المخاض العسير لولادة الفلسفة، وبصورة خاصة في صفوف أولئك الذين وجدوا في انتصار إسبارطة وسيطرتها تراجعا على المستوى التاريخي. وهذا ما يفسر ازدهار الفلسفة ونمو التفكير العقلاني وخاصة في مدينتي(افسوس وميليه) منذ نهاية القرن السادس ق.م. إلى جانب هذه العوامل، ينبغي إضافة التراجع الذي أصاب العلاقات الاقتصادية والاجتماعية القديمة التي سادت المجتمع اليوناني قبل ظهور التجارة والنقد والعبودية. وكانت هذه العلاقات عرضة لانحلال تدريجي أمام التطورات الجديدة، الأمر الذي عبر عن نفسه في تفكك نمط الملكية الجماعي،

---

[1] ـ د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة، مرجع سابق، ص(٥١ ــ٥٢).

وكذلك في الإضعاف المطرد لعلاقات القرابة والبنية القبلية."وقد كان على الاقتصاد الزراعي البدائي، كاقتصاد لا منازع له، أن يفقد خلال ذلك، أكثر فأكثر من جذوره العميقة، وذلك في وقت أخذ فيه العمل اليدوي يمارس ـ في الحياة العامة ـ دورا متزايدا في الأهمية[1].وعلى خط مواز لهذا التراجع كان نظام الفكر القبلي ـ الأسطوري ينسحب تدريجيا أمام التفكير العقلاني والفلسفي الذي رافق التحولات الأخرى وعبر عنها في نفس الوقت. ففي مرحلة كانت فيها الأساطير لا تزال التعبير شبه الوحيد عن الوعي الاجتماعي، وفي مجتمع لم يكن يسمح للفرد في تكوين رؤية خاصة به تجاه ذاته والعالم، إذ أن الفكر كان جماعيا أكثر منه فرديا. في ظل هذه المناخات الاجتماعية ـ الفكرية لم يكن مقدراً للفلسفة أن توجد بعد أو حتى في أن تشق طريقها الطويل. هنالك كانت القبيلة التي تفكر وتحدد أهدافها، و لم يكن الفرد ملزما بأن يفكر، لان القبيلة كانت عنصر الحياة، وكان عنصر الحياة يوضع داخل الفرد بطريقة عفوية، أي بطريقة غريزية لا كفكر منطوق بطريقة واعية. غير أن التحول المذكور لم يكن جذريا بقدر ما كان بطيئا. فالعلاقات القديمة احتفظت ببعض مظاهرها أثناء نمو العلاقات الجديدة و لم تستسلم لهذه الأخيرة بسهولة. تماما كما لم تترك الأسطورية مكانها ببساطة، الأمر الذي أضفى على حركة الانتقال طابعا صراعياً سوف يؤثر بشكل حاسم على بلورة وعي جديد قامت على أساسه الفلسفة الأولى بالمقابل، ووسط هذه التحولات التاريخية لم يكن مقدرا للعبيد أن ينتجوا فلسفة، إذ أن غياب لغة جامعة توحدهم، ونمط تفكير مشترك ومصادر حضارية متعددة ومتباينة، كل ذلك حال دون قيام وحدة فكرية قادرة على مواجهة" عقل" مالكي العبيد وسيطرهم. وهذا يعني ويؤكد من جديد أن الفلسفة نمت بشكل أساسي في وسط الأسياد والأحرار، وخاصة في صفوف أولئك المالكين الذين وجدوا أنفسهم في تناقضات سياسية واجتماعية وفكرية مع الأرستقراطية الجديدة، المالكة للعبيد

---

[1] – المرجع السابق، ص(٤٧).

بدورها. إن فئة العقلانيين أو الديمقراطيين من مالكي العبيد سوف يؤسسون النـــواة الأولى لفكر فلسفي جديد خارج الأسطورة وقائم على العقل. نظر أولا إلى الطبيعـة واهتم بها، ثم تحول إلى المجتمع والعلاقات الإنسانية والسياسية حيث دارت معـــارك فكرية طاحنة بين فلاسفة نذروا حياتهم من أجل الحرية والعدالة والمساواة ورفـــض العبودية، وفلاسفة أرادوا الدفاع عن الوضع القائم. ووسط هذا الصـــراع، كـــانت الفلسفة تنمو وتفرض نفسها على النشاط الفكري للإنسان[1].

فإذا كانت الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى سقراط، قد وجهت أنظارهـــا شـــطر الطبيعة وحدها، فإنها منذ سقراط ومن بعده أفلاطون وأر سطو، قد أعطـــت اهتمامـــاً ملحوظا لمشكلة الإنسان في ظل علاقات العبودية والصراع الاجتماعي دون أن يعني ذلك أنها أهملت الموضوعات الأخرى المتعلقة بالطبيعة وما وراءها. وهذا يعني أن الفلسفة ومنـذ ولادتها اليونانية قد امتزجت بمشكلة الإنسان والمجتمع الإنساني وحاولت أن تعبر بطريقة أو بأخرى عن علاقة الفكر أو" الفلسفة" بالوجود.

أخيراً يمكن أن نختصر الموضوع بالقول:" إن الانقسام الجديد الذي نقل المجتمع اليوناني نحو تاريخ جديد هو أساس نشوء الفكر الفلسفي هناك: تقسيم الإنسانية بـــين أحـــرار وعبيد، تطور التجارة والتبادل البضائعي، بروز الرساميل واستخدام النقد المعدني، ســـعي المنتجين الجدد وخاصة التجار للسيطرة على السلطة السياسية، صراع الأحرار على هـــذه السلطة، تبادل البضائع والثقافات مع بلاد الشرق... كل هذه الأمور تدخل في ســـياق خلق الأساس التاريخي لولادة الفلسفة اليونانية.

أما هذه الفلسفة التي اتجهت نحو الطبيعة والمجتمع، وخرجت من مواجهة منتصرة مـــع التفكير الأسطوري، فقد عبرّت عن نفسها بأكثر من شكل: " الحرية الفردية السياســـية والاقتصادية وليست المصلحة العامة المجسدة بشخص الملك أو شـــيخ القبيلـــة، الوعـــي الفردي، وليس وعي الجماعة العام "الحكمة" المنفتحة على العالم الطبيعي المتحرك وليست

---

[1] - د. علي الشامي. الفلسفة والإنسان، المرجع السابق، ص(٩٣ ـ٩٤).

الرهبنة المؤمنة البعيدة عن ذلك العالم، وأخيراً الفكر المجرد وغير المباشر وليس الفكر العملي المباشر. إن هذا كله أستنبت بشكل مباشر وبخصوبة ذلك الوجه من أوجه الوعي الاجتماعي وهو الفلسفة"[1].أما عن خصائص البدايات اليونانية للفلسفة، بما هي التعبير التاريخي عن الانتقال النوعي لعلاقة الفكر بالوجود، واعني بذلك الانتقال من الأسطورية إلى الفلسفة.ففي مواجهة التفكير الأسطوري، كان الوعي الفلسفي قد بدأ ينمو في اليونان، ولكن بشكل بطيء وتدريجي. فالأسطورية التي تحولت إلى منظومة فاعلة ومنتجة، إثر الانتقال من العلاقات البدائية إلى المجتمع القبلي، ومن ثم إلى مجتمع المدنية، كانت تدفع إلى الأمام الجانب الواقعي الطبيعي الذي سوف تخرج الفلسفة من رحمه واضعة على الهامش الجانب الخرافي ـــ الخيالي. الأمر الذي أضفى على الفلسفة صفة" الطبيعة" وتحديداً في مرحلتها الأولى، أي أنها جنحت نحو عقلية المرتكزات الطبيعية ومحاربة التصورات الخرافية والوثنية والأسطورية الدينية، مؤسسة بذلك بداية الوعي البشري لوجود الطبيعة المستقل.وقد أدى ذلك إلى بروز واقعتين رافقتا ولادة التفكير الفلسفي: الأولى، وهي الانطلاق من الإلمام الأسطوري بالطبيعة إلى الاستيعاب العقلي لها. وهذا الانطلاق لم يكن مقدراً له التدخل في تفاصيل الطبيعية، فقد حالت الوسائل البدائية للعلم دون الوعي الشامل بأمور الطبيعة، الأمر الذي برر ولادة فلسفة طبيعية تتعامل مع الطبيعة ككل بحيث ولدت هذه الفلسفة نفسها من خلال تساؤلاتها حول أسباب وجود هذه الطبيعة، وأصل هذا الوجود ونوعيته وحركته. ومن خلال الإجابة على هذه التساؤلات أخذت الفلسفة تقيم صرحها الأول[2].الثانية وهي أن الفلسفة منذ ولادتها امتزجت بالعلم وتوحدت به، وسبب ذلك على الأرجح أن لا الأسطورة انتهت من العقل البشري ولا العلم كان بوضع يسمح بالقضاء النهائي على الأسطورة. وبالتالي فقد خرجت الفلسفة إلى الوجود حاملة معها بدايات العلم الطبيعي وارث الفكر الأسطوري، لذلك كانت تلجأ وهي تحاول فهم

---

[1] - د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، مرجع سابق، ص(٥٧).

[2] - د. علي الشامي. الفلسفة والإنسان، ص(٩٥).

الطبيعة إلى الاستعانة ببعض التأملات ذات الأصل الأسطوري، وفي نفس الوقت الذي كان فيه العلم يقدم بعض الإمكانات القائمة على التجربة وتطور تكنيك العمل في الطبيعة والمجتمع.

إن الفلسفة نمت وتطورت واستقلت عن الأسطورة والعلم بعد فترة طويلة من الصراع معهما: أخذت من الأسطورة وصادقتها، ثم حاولت أن تؤسس كيانها على أنقاض الفكر الأسطوري.. تحالفت مع العلم لتتخلص من الأسطورة ثم توحدت معه ولم تلبث مع ولادة الديانات الكبرى وتشعب أمور العقل أن استقلت عنه ووضعت نفسها في مرتبة أسمى[1].

مراحل الفلسفة اليونانية:

تتجلى للإنسان في فلسفة اليونان خمس مراحل يسهل تمييز بعضها عن بعض، وهذه المراحل، التي توضح لنا الرقي التدريجي للحضارة الإغريقية، هي:

المرحلة الأولى:

وهي مرحلة النظر في الكون، وتمتد من طاليس إلى سقراط، أي من القرن السابع إلى القرن الخامس قبل الميلاد. وقد وضعت خلال هذه المرحلة التي يطلق عليها عادة اسم مرحلة " ما قبل سقراط" أسس الفلسفة النظرية.

المرحلة الثانية:

وهي مرحلة النظر في الإنسان نفسه، ومن رجال هذه المرحلة، التي تشمل القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، السوفسطائيون وسقراط وبعض تلاميذه. وفي هذا الوقت بالذات وضعت بذور الفلسفة العملية واتجه الفكر إلى مناهج الجدل وأصول الأخلاق.

---

[1] - المرجع نفسه، ص(٩٦).

المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة البحث الفلسفي المنظم التي ملأها أفلاطون وأر سطو بين عامي ٤٢٧و٣٢٢ ق.م. اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها من نظرية وعملية. ومحّصها وزاد عليها وبلغ إلى حقائق جليلة، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة. فلما جاء أرسطو عالج المسائل بالعقل الصرف، ووفق إلى وضع الفلسفة بأقسامها الوضع النهائي.

المرحلة الرابعة:

وهي مرحلة العمل الخلقي الأدبي، وتمتد من وفاة أر سطو إلى نشأة الأفلاطونية الحديثة، أي من منتهى القرن الرابع ق.م إلى القرن الثالث بعد الميلاد.

المرحلة الخامسة:

وهي مرحلة العمل الديني الصوفي، وتمتد من القرن الثالث إلى السادس بعد الميلاد[1]. ولا نتعرض، هنا لتفاصيل المسائل الفلسفية التي ناقشها وبحث فيها كثير من المفكرين، وإنما نذكر فقط المميزات الإجمالية الخاصة لهذه المراحل المختلفة ونعيّن الروح الغالبة عليها.

ما قبل سقراط المدرسة الآيونية:

يقول أر سطو في كتابه " ما وراء الطبيعة" " إن العقد الأكبر من أولئك الذين تفلسفوا لأول مرة، اعتقدوا بأن أصول كل الأشياء توجد في شكل المادة[2]".ومعنى كلام أر سطو هذا يعكس مسألتين تنعقد عليهما بداية التاريخ الفعلي للفلسفة، المسألة الأولى وهي الإقرار ببداية الفلسفة والتفلسف عند اليونانيين القدماء منذ القرن السادس قبل الميلاد، أي

---

[1] - تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة: د. طيب تيزيني ود. غسان فينانس، جامعة دمشق١٩٨٢، ص(١٣ _١٤).

[2] -د. علي الشامي. الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(١٠٥).

ولادة أو بدء تاريخ المعرفة والفكر النظري. أما المسألة الثانية فأنها تشير إلى موضوع هذه الفلسفة، أي الطبيعة باعتبارها المادة الحسية الوحيدة التي بدأت المعرفة الإنسانية تستمد منها أسسها الأولى.

الطبيعة، العالم، الوجود، اللوغوس، المادة... كلها معان تعبّر عن نوعية الموضوع الأول لانشغال الفكر البشري بالوجود، وهو الانشغال الذي طغى على مجمل الفكر الأسطوري، ثم ما لبث أن تجسد في الوظيفة الأولى التي أعطتها الفلسفة لنفسها. وهكذا تحتل الطبيعة، في الفلسفة الأولى، مركز الدائرة في عملية الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة، من الوعي الجماعي بأمور العالم إلى الوعي الفردي بأصله وحركته وواحد يته. فقد كانت الطبيعة بمثابة " الوجود الوحيد الحقيقي" وموضوع " البحث والملاحظة العلمية". كما شكّلت الإطار الذي دخلت فيه الفلسفة معركتها مع الأسطورة والتطورات البدائية عن أصل العالم وعمليات الخلق والتكوين[1].

لم تنشأ الفلسفة اليونانية في اليونان نفسها، بل في المدن التي أشادها الإغريق بأيونية على السواحل الغربية لآسيا الصغرى، والتي كانت قد سبقت اليونان بتطورها الاقتصادي والتجاري والثقافي والفكري، وكانت (ملطية) أكبر مدن آسيا الصغرى واليها ينسب ظهور أولى التعاليم

المادية في أواخر القرن السابع وحتى نهاية القرن السادس قبل الميلاد. حيث عاش الفلاسفة الثلاثة: طاليس وأنا كسيمندر وأنكسيمانس.

ففي القرن السادس قبل الميلاد في حقبة التفسير العقلاني للحوادث الطبيعية والاجتماعية وانحسار الميثولوجيا في أضيق الحدود نتيجة لتقهقر الأرستقراطية العقارية وإيديولوجيتها برز الفلاسفة الثلاثة وقد اشتغلوا في التجارة وخبروا أثرها ومتطلباتها وتعاملوا بالنقد كبضاعة توحّد بطريقة ما كل البضائع الأخرى.

---

[1] – د. علي الشامي. ــ الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص (١٠٥).

ولا نشك أن لهذا التجريد على الصعيد الاقتصادي أثراً مباشراً وغير مباشر في نشوء التجريد على صعيد الوعي النظري، وهذا ما سنلمسه مع هؤلاء المفكرين الثلاثة.

طاليس:

أول الفلاسفة الملطيين (أواخر القرن السابع ق.م) كان عالم فلك ورياضياً. زار الشرق وتعرف على حضارته وأفاد من العلوم البابلية والمصرية، ويروى عنه أنه تنبأ بكسوف الشمس الكلي في ٢٨أيار سنة ٥٨٥. فكانت دراسته للطبيعة دراسة عالم استبعد التفسير الميثولوجي وأعطى تفسيراً مبنياً على الملاحظة. وما يهمنا ليس صحة التفسير بل منطلقاته. فنحن مع هذه المدرسة لا نزال بعيدين عن التمييز بين المادي واللامادي بين الطبيعي وفوق الطبيعي. لقد تكلم الشعراء الذين سبقوا مفكري هذه المدرسة عن الإلهي، لكن الإلهي مع هذه المدرسة أصبح الحركة اللازمة للمادة. وهذا مهدوا الطريق للعلوم الطبيعية.

يرى طاليس أن الأشياء كلها تصدر عن أصل واحد وبالتالي فهي رغم اختلافاتها الظاهرة (واحدة). الاختلاف بين الأشياء مرده لتعدد الحالات التي يمر بها الأصل الواحد الذي هو الماء. والأشياء حية لأنها متحركة، فالحركة روح الأشياء وهي متغلغلة في الكون بكليته.

لقد لاحظ، كما يخبرنا أرسطو أن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة. وأن الماء مبدأ الرطوبة وإن الشيء يتكون مما يتغذى منه. بل إن التراب نفسه يتكون من الماء الجامد، وكذلك الأرض بأسرها. أنها قرص يطفو على سطح الماء الذي إذا اهتز سبب الزلازل، وإذا انحل أعطى الهواء. وكذلك النار والدخان والأبخرة تخرج من الماء مع تغير حالاته، وهذه الحالات دائمة التغير. نظر إلى السماء محاولاً تحديد مواقع القمر والشمس والنجوم

بالنسبة للأرض متكئاً على وسادة العلم البابلي. غير انه أخطأ فرتبها بعكس ما هي عليه في الواقع إلى أن صححها أتباعه[1].

/انكسيمندرس:

تشكل فلسفة " انكسيمندرس" امتداداً طبيعياً لفلسفة طاليس، وإن اختلفت معها في تحديد نوعية أصل العالم. فقد عاش في زمن طاليس وتأثر مثله بآراء الشرقيين وخاصة علمي الفلك والجغرافيا، والمعروف عنه أنه أول مفكر يوناني طور آله المزولة البابلية واستعملها في معرفة طول الظل باختلاف أوقات النهار، وكذلك معرفة الفصول الأربعة والغروب والشروق وطول الليل والنهار، كما كان أول من تحدث من فلاسفة اليونان عن الاتجاه التطوري لنشأة الكائنات الحية. فهو أول من فسَّر الأصل الطبيعي للإنسان. وكان ينطلق في ذلك من اعتقاده بأن الكائنات الحية تنشأ من الرطوبة وأنها في تكوينها الأول كانت تحيط بها الصدف والقشور كالأسماك تماماً. ولكن عندما استقرت على اليابسة خلعت قشورها وبدأت تتكيف مع المحيط الجديد. وكان منها الإنسان الذي هو برأيه تطوراً عضوياً عن تلك الحالة الانتقالية[2].غير أن ما يميز فلسفة " انكسيمندرس" ليس هذا الاتجاه التطوري وإنما موقفه وفكرته عن أصل العالم، فقد رفض مقولة طاليس حول واحدية العنصر المائي المكون للعالم[3].

إذن يفتش انكسيمندرس عن أصل الموجودات ويجد هذا الأصل لامحدوداً لانهائياً.

هذا اللانهائي أو اللامحدود أو اللامتعيّن (الأبيرونAPERON)، دائم أزلي، خالد لا يفنى. منه ابتدأت الأشياء وإليه تعود. دائم الحركة وحركته هي سبب التعيين والتحديد. عن طريقها تنشأ العوالم والسماوات إذ لا علة خارج اللا محدود وحركته، وبما أن

---

[1] – د. عبد الحميد الصالح: المدخل إلى تاريخ الفلسفة(الفلسفة القديمة)، جامعة دمشق١٩٨٦ ص(٢٥٣ _٢٥٤).

[2] – جعفر آل ياسين. فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(٣٥).

[3] – د. علي الشامي. الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(١١٠).

اللامحدود دائم أزلي وحركته كذلك، فالعوالم والسموات هي كذلك أبدية[1]. أما أصل العالم، أو الأبيرون، فهو ليس مادة مشخصة وحسّية كالماء عند طاليس، بل تجريد عن الأصل المادي نفسه. ويشرح" جعفر آل ياسين" هذا اللانهائي المجرد بقوله أنه " مزيج من الأضداد كالحار والبارد، اليابس والرطب، ويمتاز بالسرمدية وعنه تكون الأشياء فترتد إلى العنصر الذي نشأت منه، كما جرى بذلك القضاء والقدر[2].وهكذا تقوم فلسفة "انكسيمندرس" على إرجاع أصل العالم إلى طبيعة مادية مجردة تختلف فيها التسمية فقط. أما كيفية تحقق هذا الأصل فانه يتم عن طريق الحركة الذاتية للانهائي. ذلك إن الأبيرون يوجد في حركة مستمرة، وحركته هي منه، غير أنها " تتحدد بكونها ميكانيكية، كمية، وبكونها حركة دائرية".

أما كيف تتم هذه الحركة وكيف يميز هذا الفيلسوف بين فكرته عن أصل العالم وبين حركة هذا الأصل؟ يجيب" آل ياسين" على هذه الأسئلة موضحاً وشارحاً فكرة" انكسمندريس" حيث يعتبر أن الأشياء" تعوّض بعضها بعضاً، ويرضي بعضها بعضاً. فأشياء الكون تنشأ من هذا "الإنهائي" بعملية الانفصال، والانفصال هنا لا يفسر إلا تفسيراً ديناميكياً بغية تمرير عمليته القاصدة، وعند ذلك نعتبر الأبيرون مبدأ أولياً، فكأنه هو نفسه سبب الانفصال المباشر، الذي أدى إلى نشأة الكون،فبحركة المادة تنفصل الأشياء بعضها عن بعض وتجتمع بعضها إلى بعض، والأبيرون في بدء الأمر كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد. ثم تظهر لنا صورة الانفصال، أولها البارد والرطب، وهو في المركز ثم تغلفه دائرة الهواء فدائرة اللهب ثم دائرة النار، وبفضل هذه الحركة الانفصالية الخالدة تحدث العوالم والكائنات[3]" يمكن اختصار إنجاز انكسمندريس الفلسفي بثلاثة نقاط:

[1] – د. عبد الحميد الصالح. المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٢٥٥).

[2] – جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، المرجع السابق. ص(٣٦).

[3] – جعفر آل ياسين. فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(٣٧).

أولاً ـــ القول بمادية أصل العالم، وذلك انسجاماً مع الميل الطبيعي المـــادي لـــولادة الفلسفة في اليونان.

ثانياً ـــ القول بالحركة الذاتية للمادة أو لهذا الأصل.

ثالثاً ـــ تجريد هذا الأصل المادي للعالم، تجريد يشير إلى المنهج الجديد الـــذي بـــدأت عمليه المعرفة تعتمد عليه في تأسيسها لنظرية الوجود.

لكن وفي الحقيقة، فان اللانهائي أو الأبيرون كان قد " شكل الخطوة الأولى الحقيقيـــة على طريق نشوء وتطور المفهوم، من حيث هو كذلك عموماً. وفي سبيل ذلك لم تقـــم المسألة على عملية إرجاع الظاهرات والأشياء الحسية المتعددة إلى شيء أو ظاهرة واحدة. فعلى الرغم من أنه يكمن في عملية " الإرجاع" هذه عنصر تجريد معين، فإن ما يجري هنا هو بشكل جوهري فقط رفع جزئية أشياء عديدة حسية لصالح شيء واحـــد حســـي[1].

انكسيمانس:

آخر شخصية فلسفية في ملطية وثالث مفكري المدرسة الآيونية،كان انكسيمانس هـــو تلميذ انكسيمندرس ومواطنه، عاش بين الربع الأول من القرن الســـادس ق .م والربـــع الأخير منه. بحث كسلفيه عن اصل الموجودات، لكنه لم يقبل ماء طـــاليس ولاابـــيرون انكسيمندرس.

إن المادة التي تكونت منها سائر الموجودات هي " الهواء"، وهو مادة لانهائيـــة معينـــة متحركة، علة الحياة في العوالم وفي جميع الأشياء المتحركة. منه تكونت الأشياء بالتكـــاثف والتخلخل. وهكذا نجد انكسيمانس لا يكتفي بتقرير المادة الأولى، بل شرح أيضاً الجانب الكيفي من عملية وجود العالم وذلك بإرجاع الكيف إلى كم. فالأشياء تختلف لا لأنهـــا مركبة من عناصر أو مواد مختلفة بل لاحتوائها على كميات مختلفة من الشيء نفســـه أو المادة نفسها أو العنصر نفسه. فحركة الهواء علة تغيره، يتخلخل فيصبح ناراً، ويتكـــاثف

[1] – د. طيب تيزيني. مشروع رؤية جديدة، مرجع سابق، ص(٧٩ ـــ٨٠).

فيعطي الرياح والسحاب والماء والتراب والحجارة. إن تفسير عملية تنـوّع الموجـودات وتغيرها عن طريق التكاثف والتخلخل خطوة متقدمة على طريق البحث العلمي ولو مـن حيث الإطار العام والمنهج، تضاف إلى ما اكتشفه أستاذه انكسيمندرس حول الحركـة، واستمراريتها وصراع الأضداد حسب قانون الزمان، لتشكل بدايات مبكرة لبحث علمي في الطبيعة.

إن الحركة خاصية للمادة الأولى، هذا ما قرره طاليس وانكسيمندرس لكنهما هنا أبين، فالهواء في حركة دائمة ولذا اعتبره انكسيمانس علة الحركة الأولى في الطبيعة وعلة الحيـاة في الكائنات الحية، ولا غرو فالتنفس يمسك الحياة وفقدانه يسبب الموت، هذا مـا نهتـم لمعرفته عند انكسيمانس ولن نتعرض لآرائه حول الأرض والشمس وإن كان في بعـض تصوراته جرأة فائقة، إذ اعتبر أن الشمس أرض سريعة الحركة وسرعة حركتها هي مصدر حرارتها. فالشمس لم تعد إلهاً معه بل أصبحت موجوداً طبيعياً.

ومع فقدان ملطية استقلالها السياسي (بداية القرن الخامس ق.م) توقف تطور الفلسفة فيها ولكن أفكارها انتقلت إلى المدن اليونانية الأخرى[1].

الفيثاغوريون:

نسبة إلى فيثاغوراس الذي ولد في جزيرة ساموس (٥٨٠ ــ ٥٠٠ق.م) وغادرهـا إلى مدينة ملطية ثم فينيقيا التي سرعان ما غادرها متوجهاً إلى مصر، حيث درس هناك الفلـك والهندسة واللاهوت، وانتقل بعدها إلى بلاد بابل حيث تعلم الحساب والموسيقى وتعـرف على طقوس المجوس، ومن المرجح أنه تأثر بصوفية كل من المصريين والبابليين. وقد حمـل معه مجمل هذه العلوم والتأثيرات إلى مدينة (كريتون) الإيطالية حيث استقر، وحيث أسس أول مدرسة فكرية يمكن اعتبارها أول مدرسة وفق الأسس الصوفية ــ الزهديـة، وأول مؤسسة قامت على نظام تراتبي وغذائي واجتماعي خاص، وقد قدم فيثاغوراس من خلال

[1] - د. عبد الحميد الصالح. مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٢٥٧ ــ٢٥٨).

هذه المدرسة فلسفة جديدة للإنسان والحياة الإنسانية، اعتبر المشاركين فيها، وهو أحدهم، فوق مستوى البشر العاديين وتحت مستوى الآلهة، إذ يقول:" إن هنالك أناساً، وهنـــالك آلهة، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس، لا هم من هؤلاء ولا من أولئك".

كان فيثاغورس يعتبر الرياضيات هي سبيل المعرفة الحدسية العليا الـــتي ترتفـــع علـــى المحسوس المتغير، وتعمل على إيصال الإنسان إلى اليقين الثابت الذي لا يداخله شـــك ولا يعلوه يقين، وهي أي (الرياضيات) ـــ الوسيلة الناجحة التي تؤدي إلى تحصيل المعرفة المتعالية فكراً وعملاً. لذلك كله يمكن اعتبار فلسفة فيثاغورس ومدرسته طريقة جديدة في المعرفة والتفكير إلى جانب كونها طريقة جديدة في الحياة والمجتمع[1].تطـــرق فيثـــاغورس ومدرسته الجديدة إلى موضوع أصل. العالم، فافترق عن فلسفة طاليس وانكســـمندرس القائمة على اعتبار الماء أو الهواء أصل العالم. ويقترب من فكرة انكسيمانس حول الواحد اللامحدود بما هو العنصر الأول لأصل الوجود، ويسميه " الهيولى الأولى" وذلك هو الواحد المستفاد، لا الواحد الذي هو كالآحاد، وهو واحد كل، تصدر عنه كل كثرة، وتســـتفيد الكثرة منه. هذه هي الوحدة التي تلازم الموجودات ولا تفارقـــها البتـــه، كمـــا يقـــول الشهرستاني[2].

وقد توصل فيثاغورس إلى فكرته حول اللامحدود اللامتناهي بوصفه أصل الوجود عـــن طريق العدد. فالوجود عنده يحمل صورة مزدوجة: فالأشياء إما أن تكون أعداداً أو أنهـــا تحاكي العدد. وان هذه الأعداد لا تفارق الأشياء بل متحدة بها، لذا فالعالم كله توافق نغم وعدد.

وبذلك يؤسس فيثاغورس فلسفة جديدة قائمة على نظرية العدد والتي جعل لها حـــداً أسماه " البيراس". وقد أعطى هذا الفيلسوف لنظرية الأعداد صفتين: الزوجية والفرديـــة، أسمى الأولى باسم الا محدود والثانية باسم المحدود، وذلك لأن الأولى ـــ أي الزوجيـــة ـــ

---

[1] – د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(١١٦ ـ١١٧).

[2] – أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، منشورات دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠ ص(٧٧).

تقبل القسمة وعدم جواز العكس. وانطلاقاً من هذا التعارض في صلب العدد، ينتـــج في رأي فيثاغورس المتقابلات التالية:" المحدود واللامحدود، الفردي والزوجي، الواحد والكثير، اليمين واليسار، المستقيم والمنحني، المذكر والمؤنث، الثابت والمتحرك، النور والظلمة، الخير والشر، المربع والمستطيل،... فالأطراف المحدودة تكون أكثر ظهوراً في الوجـــود العيـــني وأصدق حقيقة من الأشياء غير المحدودة[1]".

انطلق فيثاغورس من نظرية الأعداد كإطار لمعرفة اصل العالم. وانطلاقاً من هذه النظرية اعتبرت فلسفة فيثاغورث أن العالم" حادث" وليس " قديم"، ورتّبه على الشكل التـــالي: " السماء الأولى، فالكواكب الخمسة، ثم الشمس والقمر والأرض المقابلة لها وكلها تـــدور حول نار مركزية هي (بيت زيوس) لأنها كروية الشكل، ومجموعها عشرة باعتبار كمالها وانتظامها، يُعد بعضها عن البعض الآخر مسافات متناسقة تصدر عنها أنغام موســـيقية تسحر الألباب، وتتحرك حركة عقارب الساعة سواء بسواء أما عالم ما تحت فلك القمـــر فانه يخضع للفساد والتغير والاضمحلال، ويقطنه الناس من جهته العليا فقط[2]".

ينبغي الإشارة هنا إلى أهمية الوجود الإنساني في منظومة فيثاغورس الفلســـفية هـــذه. فالتقسيم الفيثاغوري للأعداد ليس مجرد عمل رياضي فحسب وإنما أيضا تعبير عن صفات أخلاقية واجتماعية ونفسية قائمة على الأعداد، ومتضمنة في أبعـــاد ودلالات الفلســـفة الرياضية هذه، فالرقم سبعة يمثل وحدة الوقت الكاملة، والعدد أربعة يمثل العدالة، والعـــدد ثلاثة يمثل الزواج، والعدد واحد إمتاز بمواصفات خاصة حيث نعت الفيثاغوريون العقـــل بالواحد وأعطوا للأحادية المطلقة صفة الألوهية. وينقل عنه الشهرستاني قوله:" إن البـاري تعالى لا كالآحاد، ولا يدخل في العدد، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفـــس، فلا الفكر العقلي يدركه ولا المنطق النفسي يصفه، فهو فوق الصفات الروحانيـــة، غـــير مدرك من نحو ذاته، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله"، لكن، وبما أن العالم يصدر عـــن

---

[1] - د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(١١٨).

[2] -جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(٥٠).

مادة واحدة تصدر بدورها عن أصل واحد، فان مبدأ الوحدة نفسه يخضع لتراتبية دقيقة:" الوحدة تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير، وهي وحدة الباري تعالى، وحدة الإحاطة بكل شيء، وحدة الحكم على كل شيء، وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها. والى وحدة مستفادة من الغير، هي وحدة المخلوقات". وربما يقول:" الوحدة على الإطلاق تنقسم إلى وحدة قبل الدهر، ووحدة مع الدهر، ووحدة بعد الدهر. وقبل الزمان، ووحدة مع الزمان. فالوحدة التي هي قبل الدهر هي وحدة الباري تعالى، والوحدة التي هي مع الدهر هي وحدة العقل الأول. والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي وحدة النفس، والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات[1]".

هكذا يتدرج الوجود من وحدة أصلية إلى وحدات فرعية، من وحدة بالذات إلى وحدات بالعرض، بحيث تأتي فلسفة العدد لتضع الوحدة الأصلية خارج العدد معتبرة أن هذا الأخير يتناول الوحدة بالعرض فقط. أما الوجود نفسه أو العالم فانه يتألف من" اللحون البسيطة الروحانية" التي تستمر بدون انقطاع محددة بذلك موقع الإنسان في هذا الوجود. ووفق ما ذكره" فيثاغورس"، فان الإنسان بحكم الفطرة واقع في مقابلة العالم كله، وهو عالم صغير، والعالم إنسان كبير، ولذلك صار حظه من النفس والعقل أوفر، فمن أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه وتزكية أحواله أمكنه أن يصل إلى معرفة العالم وكيفية تأليفه، ومن ضيع نفسه و لم يقم بمصالحها من التهذيب والتقويم خرج من عداد العدد والمعدود، وانحل عن رباط القدر والمقدور، وصار ضياعا هملا". وكما تخرج معرفة الإنسان بالعالم من علاقة عملية بين الإنسان والعدد فان بنية الإنسان وحركة النفس الإنسانية تظهر لأول مرة في تاريخ الفلسفة باعتبارها خلاصة تأليفات عددية أو موسيقية. وبهذا المعنى يقول الشهرستاني بفكرة الوحدة القائمة بين الإنسان والعدد واللحن، وخاصة عندما يفسر فكرة فيثاغورس أن النفس الإنسانية تأليفات عددية أو لحنية، ولهذا ناسبت

---

[1] – الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سابق، ص(٧٤ ـ٧٥).

النفس مناسبات الألحان، والتذت بسماعها وطاشت، وتواجدت باستماعها وجاشت، ولقد كانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى، ثم اتصلت بالأبدان، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجة اتصلت بعالمها، وانخرطت في سلكها على هيئة اجمل وأكمل من الأول فإن التأليفات الأولى قد كانت ناقصة من وجه حيث كانت بالقوة والرياضة والمجاهدة في هذا العالم إلى أن بلغت حد الكمال خارجة عن حد القوة إلى حد الفعل[١]...."

الديانة الفيثاغورية:

هناك الكثير من أوجه الشبه بين:الديانتين الاورفية والفيثاغورية. فمن الناحية التنظيمية تشكل الفرقتان ما يمكن تسميته بالمجتمعات أو الأخويات السرية. وقبول الأعضاء الجدد يتم بعد إخضاعهم لفترة تربية وتدريب حيث يشاركون في شعائر خاصة سرية ويحرم عليهم إفشاؤها لغير الأخوان. يلبسون زيا واحدا هو البياض ويعيشون حياة زهد وتقشف وبساطة، ويقومون بانتظام بتأملات صامتة حول أقوال المعلم وذلك لاستكناه أسرارها. يمتنعون عن أكل اللحوم وإيذاء الحيوانات. وهذا يتعلق بعقيدة التقمص التي اعتنقوها والتي تقول بأن نفس الإنسان تتجسد بعد الموت في الحيوانات. بذلك يحتفظ بعض الفيثاغوريون ببعض العادات والاعتقادات الطوطمية القديمة، وهذا يعود بجزء منه لارتباطهم في مناطق الأطراف التي دخلوها بعلاقات مع شعوب أقل تقدما ولا تزال تحتفظ بمؤسساتها القبلية. ويعتقد الفيثاغوريون بالدور(السنة الكبرى) وبعود الأشياء بأنفسها. قال(اوبوس) تلميذ أر سطو مخاطبا تلامذته" إذا صدق الفيثاغوريون فسيجيء يوم نجتمع فيه ثانية في هذا المكان فتجلسون كما أنتم لتستمعوا إلي وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن:". لا يسرف الفيثاغوريون في طعام أو شراب ولا يحفلون بالآلهة ويعتقدون بمسؤولية الفرد الأخلاقية عن أعماله ولذلك كان الفيثاغوري يحاسب نفسه عند عودته إلى بيته عما قدمت يداه

---

[١] -المرجع السابق، ص(٧٩ ـ٨٠).

طوال النهار، عما فعله وعما أهمله. كانوا يعتقدون بخلـــود النفـــس وبانتشـــار الأرواح الحارسة في الهواء، وبأن هذه الأرواح تزور الناس في الأحلام. استعملوا الموسيقى وســـيلة لتطهير النفس من أدران الجسد وكانوا أول من درس العلاقة بين الموسيقى والرياضيـــات فالعا لم عدد ونغم. كانت التعاليم تنتقل إلى المريدين شفاها عن الأستاذ وليس كتابـــة و لم يذكر أن فيثاغورس ألف كتابا، و لم تدون التعاليم الا في فـــترة متـــأخرة مـــع أواخـــر الفيثاغوريين[1].

ظهور الديالكتيك[2] هيرا قليطس:

عاش هيرا قليطس بين عامي ٥٣٠ ـ ٤٧٠ ق.م وقد ولد في مدينة افســـوس المركـــز الثاني للفكر الفلسفي في اليونان بعد ملطية، وهو من أسرة عريقـــــة ضاربـــة في النبـــل الأرستقراطي عاصر تقهقر سلطة الأرستقراطية وقيام الثورة الديمقراطية التي حملت طبقـــة التجار إلى السلطة ووسعت المشاركة الشعبية في الحكم عن طريق الانتخاب.

تطورت العبودية في هذه الفترة بشكل ملحوظ فأصبح كل المواطنين الأحـــرار حـــتى الفقراء منهم يملكون عددا من العبيد، وهؤلاء وحدهم ينتجون البضائع ويقومون بالأعمال اليدوية والحرفية بينما طبائع الأحرار تأبى عليهم ذلك، إذن الأحرار من جهة والعبيد مـــن جهة ثانية،والصراع يحتدم بين هاتين الطبقتين بضراوة حتى أصبح الصراع الأساســـي ـــ أحرارا ـــ عبيدا بينما قفز الصراع بين الديمقراطيين والأوليفارشيين إلى المرتبة الثانية. كـــان هيراقليطس من أشد معارضي هذه التحولات، وأعلن عداءه الصريح للديمقراطية واحتقاره العميق للعامة، وهاجم الشعراء ورجال الدين والمفكرين الذين سبقوه والهمهم بالســـطحية وبقلة الفهم والبعد عن حقائق الأمور. الهم جميعا لم يتوصلـــوا إلى إدراك اللوغـــوس أي القانون الذي يحكم كل الأشياء الطبيعية والإنسانية. ما هي المفاهيم العبقرية التي طلع بهـــا هيراقليطس[3]؟.

---

[1] -عبد الحميد الصباح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٢٦٢ ـ٢٦٣).

[2] - الديالكتيك: كلمة يونانية معناها اللغوي(فن الحوار والمناقشة) خصوصاً بواسطة السؤال والجواب.

[3] - المرجع السابق، ص(٢٦٧).

ان الفكرة الرئيسية عنده هي مبدأ الحركة، ومبدأ وحدة الأضداد، والتوازن البنيـــوي الذي يحكم هذه الحركة وذلك التغير. كل شيء في صيرورة، نحن ندخل ولا ندخـــل في الأنهار نفسها، نحن موجودون وغير موجودين، الأشياء والأجيـــال تخضـــع للحركـــة والصيرورة، تظهر وتختفي، تتجمع وتفترق، سيلان دائم يتم فيه تبادل الأضداد. جوهـــر الوجود هو الحركة والتغير المتواصلان. الآن هو غير الآن. الزمن يوجد ولا يوجد. اليـــوم هو البارحة والبارحة كانت غدا. لا يمكن أن تعاش اللحظة مرتين إذا ما أخذت من ناحية الزمن. كل شيء يجري، يتغير، يمر، يختفي دون عودة.

الأضداد يجدد واحدها الآخر من الداخل. الموت ليس غريباً عن الحياة وهو لا يأتيـــها من الخارج، انه جزء منها،عنصر لا يمكن فصله عنها.كم ينخدع الناس أمام الأشياء المرئية دون أن يشعروا بهذا السيلان والتغير، لكن عملية الصيرورة هذه تطوّر. كل شيء يجـــري يتغير، لا يبقى كما كان، هذا يعني أن كل شيء يتجاوز ذاته، إلى الأمام والطبيعة تدعـــو الأشياء لفعل ذلك. جوهر الحياة نشيط والكون تطوّر، والعالم مجموعة أشياء ذات وجـــود متحرك. كل ما يتحرك يعيش وكل ما يعيش يتحرك. الراحة والثبـــات مـــن صفـــات الأموات. لكن الحركة والثبات ضدان يفترض واحدهما الآخر وينفيه بشـــكل نســـبي لا بشكل مطلق. فالشيء يثبت في تغيره، أي أنه في ثباته يتغير. فلو كانت الحركـــة تنفـــي الثبات بشكل مطلق لارتفع تعين الأشياء واستحالت معرفتها أو حتى مجرد الكلام عنـــها. فالنهر الذي ندخله للمرة الثانية يختلف عن النهر الذي دخلنـــاه في المـــرة الأولى نســـبيا لاإختلافا مطلقا. هذا الثبات الذي هو مرحلة من مراحل الحركة يسمح لنا بمعرفة الأشياء وبالكلام عنها. فهراقليطس لم يتكلم عن الحركة خارج الأشياء التي تظهر وتختفي، خارج الثبات النسبي والوجود الزمني فالحركة بتمظهرها في الثبات للأشياء من خلال وجودهـــا العابر، تبدو نسبية وآنية على الرغم من أنها خالدة ومطلقة. المطلق و النسبي ضدان يفترض أحدهما الآخر. يبرهن هيراقليطس على نسبية الصفات والقيم بأمثلة من مشاهداته لحيـــاة البشر والحيوانات" فلو خيرت الحمير بين الذهب والشعير لفضلت الشعير على الذهـــب،

ويقصد أن قيمة الذهب نسبية، وهكذا يكون ماء البحر أنقى مـــاء بالنســـبة للأسمـــاك، وأكدره بالنسبة للإنسان، ويبدو أكثر الناس حكمة كالقرد بالنسبة للآلهة. التضاد الداخلي في التكوين، الأضداد جواهر الأشياء وهي في وحدة بنيوية ويحدد بعضها الآخـــر. هـــذه الوحدة البنيوية هي نتاج انسجام الأضداد وتوازنها. هذا الانسجام يسمح لنا بتعين الأشياء ومعرفتها. الا أنه انسجام نسبي عابر لا يلبث أن يختل بصراع الأضداد. هذا الصراع هـــو سبب" الصيرورة" وهو من داخل الانسجام الذي هو ائتلاف ظواهر مختلفة، متناقضـــــة. الوحدة انسجام وصراع، وهما ضدان يفترض واحدهما الآخر، ويستحيل الانســـجام دون الصراع رغم أن أكثر الناس لا يفهمون ذلك حتى النخبة. هوميروس مثلا أراد أن يفـــرد الخلاف والصراع بين الآلهة والناس و لم يفهم أن الصراع مصدر كل وجود وباختفائـــــه يختفي الكل. كذلك فيثاغورس أراد أن يزيل الصراع من الانسجام واعتبر أن الوحـــدة أو الوسط نهائي وأن الصراع آني ينتهي بائتلاف الأضداد. إن وحدة فيثــــاغورس ميتـــة، لا متحركة ولا يمكن أن تتحقق لا في الطبيعة ولا في الحياة. إن الصراع هو القانون الحتمـــي الذي يحكم الكون وكل وجود، وهو لم يدخل الحياة والعالم من الخارج، بل ينبثق مـــن الحياة نفسها، من الكون على شكلانسجام من طبيعة خاصة. فالانسجام والصراع همـــا ماهية وحدة الأضداد[1].وعن طريق تفسير مبدأ التغير الدائم في حركة الأشـــياء الداخليـــة كانتقال الشيء ذاته من الحرارة إلى البرودة، وصل هيراقليطس إلى مبدأ" النار" الذي اعتمد عليه في تفسيراته الفلسفية والذي اعتبره أصل جميع الأشياء. لذلك يقول عن النار: أنهـــا تحي موت التراب، والهواء يحي موت النار، والماء يحيي موت الهواء، والهواء يحيي مـــوت الماء، فكل الأشياء تتحول إلى النار، والنار لكل الأشياء، كالســـلع تســـتبدل بـــالذهب والذهب يستبدل بالسلع. أما عملية الاستبدال هذه أو حالة الانتقال من شيء إلى آخـــر، فإنها تتم بحركة متقابلة باستمرار بين عنصري التراب والنار، صعودا من التراب إلى النـــار،

[1] – د. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٢٦٨ ـ ٢٦٩).

ونزولا من النار إلى التراب. أما تحقق الأشياء في الوجود والعالم فإنه ينتج عن التـوازن في حركة الانتقال المتقابلة هذه[1].

ويتحدث الشهرستاني عن فكرة النار كـأصل للتكـون والفسـاد مشـيرا إلى أن" هيراقليطس"و" أباسيس" كانا من الفيثاغوريين وقد قالا:" إن مبدأ الموجودات هو النار فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء، وما تخلخل من الماء بالنار صار هواء، وما تخلخل من الهواء بحرارة النار صار نارا، والنار هي المبـدأ واليها المنتهى، فمنها التكون، واليها الفساد[2].أدى القول بواحدية أصل العالم والأشياء إلى مشكلة تفسير ظاهرتي الوحدة والتمايز في وضعي الأشياء نفسها. إذ أنه انطلاقا من نظرية التغير الدائم القائمة على عنصر أساس هو النـار، بـدأ هـيراقليطس يتلمـس طريقـه نحو"اللوغوس" الذي هو بشكل أو بآخر تعبير عن وحدة الوجود، وهو لفظ يعني الكلمـة أو العقل أو القانون، وهو مصطلح شائع في الأدبيات الفلسفية والدينيـة. فـهو عنـد أفلاطون وأرسطو(قانون الوجود) وأحد المبادئ المنطقية. وعند الرواقيين قانون العـالمين الطبيعي والروحي في إطار وحدة الوجود[3] إن التناقض الأصيل في الوجـود، أي انتقـال الشيء نفسه إلى ضده، أو الحركة الدائمة، الانتقال بين الأضداد تبدو ظاهرية في تمايزهـا، بينما هي في جوهرها قائمة على مبدأ الوحدة، فكل شيء عنده واحد. أو كمـا يقـول هيراقليطس:" إن الطريق إلى فوق والى أسفل واحد.. وان البدء والنهاية في محيط الدائـرة واحد.. الخالدون فانون والفانون خالدون، أحدهما يعيش بموت الآخر، ويمـوت بحيـاة الآخر... إن الحياة والموت شيء واحد". نستنتج من ذلك أن جوهر الفكـر الفلسـفي الهيراقليطي يقوم على الوحدة، بينما التمايز ليس في منظومته سوى تمايز ظاهري. فالوحدة هي الأصل وعنها يصل التغير الحاصل في الأشياء بشكل تعاقبي، ووفق دورات زمنيـة..

---

[1] – د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(١٢٢ ـ١٢٣).

[2] – الشهرستاني: الملل والنحل، المرجع السابق، ص(٨١).

[3] – د. عبد الحميد الصّالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٢٧٠).

ووسط مجموعة هذه الآراء يحتل(اللوغوس) حيزاً هاماً، فهو المبدأ الذي ينتهي إليه صراع الأضداد، وهو" المعيار الأدبي الموجود وراء التغير الدائم للظواهر والمقياس والغاية لجميع الأشياء".

إن ما يمكن استنتاجه من آراء هيراقليطس أنه يميل إلى عزل منطق المعرفة القائمة على الحس، إذ أن نظريته القائمة على اللوغوس تدخل في سياق إبرازه وتأكيده غلبة منطق العقل على منطق الحواس، خاصة وأنه يعتبر الحواس بمجرد نوافذ للعقل الذي عن طريقه ومن خلاله وحده يتم التوصل إلى معرفة القانون الذي يتحكم بالوجود، بوحدة أضضاده.. وانطلاقا من هذه الوحدة الوجودية المجسدة والمعبر عنها باللوغوس أو بالعقل أو بالنار، لم يعد ثمة حاجة للبحث عن خالق لهذا العالم. وحول هذا الموضوع يوضح هيراقليطس فلسفته بالقول:" إن هذا العالم لم يخلقه اله، ولا إنسان، ولكنه كان ولا يزال، وسيظل إلى الأبد" نارا" لا تنطفيء فيها الحياة، تشتعل بمقدار وتنطفئ بمقدار"[1]"إن المنطق الحديث وبخاصة منطق العلوم وفيزياء النسبية حملت المصداقية للكثير من المقولات الهيرقليطية . وهنا تكمن عظمة هيراقليطس وعبقريته. إن نتاجه الفكري متقدم على نتاج سابقيه من مفكري المدرسة الآيونية والفيثاغورية أيضا. هذا النتاج يمثل مستوى أرقى في تاريخ الفكر المجرد وفي امتلاك الديالكتيك[2].

المدرسة الايلية:

تنسب إلى(ايليا) وهي مستعمرة يونانية بناها الآيونيون الذين هاجروا من آيونيا بعد أن احتلها الفرس عام ٥٤٩ ق.م. أسس هذه المدرسة(اكسينوفان)(٥٧٠ _ ٤٨٠ ق.م) المغني الشهير الذي فر من نير الاحتلال الفارسي وكان ينتمي إلى طبقة النبلاء. كان الديالكتيك قد وصل مع هرقليطس إلى مستوى رفيع يمثل نطقة تحول في تاريخ الفكر

---

[1] – جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(٥٨).

[2] – د. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٢٧٢).

اليوناني. لقد تمت صياغة ديالكتيك الفكر البدائي اليوناني مع مفكري المدرسة الآيونية، ووصل ذروته في فكر هرقليطس، وكانت تنمو في أحشاء هذا الديالكتيك بذرة (الميتافيزيقيا) التي ستعلن فيما بعد عن موت الحركة والصراع والصيرورة والتغير. فقد كان الاتجاه العام لمسيرة الفكر اليوناني القديم هو الانتقال من المادية إلى المثالية وكان الديالكتيك هو ممثل القديم في هذه المسيرة أي هو الذي سيطاله الموت والاضمحلال. فالمدرسة الفيثاغورية جعلت من الأفكار(الاعداد) أساسا للعالم الطبيعي واعتبرت الصراع مؤقتا وأكدت على ديمومة الوحدة والثبات. وبذلك تكون قد أنجزت الخطوة الأولى التأسيسية في بناء الميتافيزيقيا الذي سيكمله بارمنيدس بما يحققه من خطوات ترسي دعائم الميتافيزيقيا في تجريد خالص مطلق لازماني. يرفض الحركة والتغير، يرفض الصراع، يرفض الكثرة، ويعلن وجود الواحد الثابت الخالد الأزلي ليمهد الطريق أمام صياغة مفهوم الجوهر. وكان اكسينوفان يؤمن باله أكبر من كل الآلهة التي عرفها تاريخ اليونان قبله.. هذا الإله يحرك كل شيء بعقله، انه يفكر ويرى ويسمع ويحس ولكن ليس بحواس جزئية بل بكليته، قديم، ثابت، لان الحركة من علامات النقص وهو الكامل انه واحد وحيد لا يسبقه ولا يأتي بعده اله آخر، لا خدم له ولا حاشية ولا أتباع. باختصار رفض اكسينوفان كل التصورات والأفكار التي ابتدعها الناس حول الآلهة لأنه وجد فيها إسقاطا لحالتهم كالزنوج الذين يصورون الآلهة بأنوف فطس وشعر أسود، أو التراقيون الذين يصورون الآلهة بعيون زرق وشعر ذهبي، ولو أن الحيوانات كانت لها ملكة التصوير لصورت آلهتها على هيئتها، أما عند اكسينوفان فان الإله لا يشبه في شيء الصورة التي كونها الناس عنه، فالإله والطبيعة لديه شيء واحد، والوجود ثابت لا يتغير قديم لم ينشأ عن شيء، خالد وأبدي لايطاله الفساد إذ لا كون ولا فساد. هذه الحقائق بعيدة عن متناول الحس، لذلك يعتقد أكثر الناس بالتغير والصيرورة أي أن حقيقة اكسينوفان حقيقة عقلية، أي تدرك بالعقل وحده كما تقول قصائد بارمنيدس. إن أفكار قدم العالم وواحديته وثباته سوف تجد تطويرا ملحوظا على يدي بارمنيدس الذي يعتبره المؤرخون

المؤسس الحقيقي للمدرسة الايلية وسيعرفه تاريخ الفلسفة بأنه فيلسوف الوحدة والثبات بمقابل هرقليطس فيلسوف الكثرة والتغير. لابد من الإشارة إلى أن توحيد اكسبنوفان بين الإله والطبيعة سيؤثر على مذاهب الحلولية وسيتطور في العصر الحديث مع سبينيوزا مستفيداً من معطيات علم زمنه[1].

بارمنيدس:

ولد عام٥١٥ ق.م. وتوفي سنة٤٥٠ ق.م، تحدث بارمنيدس مثل غيره من فلاسفة اليونان قبل سقراط بقضايا الفلسفة والوجود عن طريق الشعر. وقد عبر عن آرائه في قصيدتين، واحدة تدعى" في الحقيقة" والثانية" في الظن". كما اعتمد أسلوبا جديدا في طرح التساؤلات والإجابة عليها، وذلك من خلال المخاطبة الذاتية المجسدة في قصيدة رمزية خيالية. وتشكل حوارية بارمنيدس مع ذاته ومع الآلهة محاولة متجددة لوضع علاقة الفكر البشري بالوجود في سياق التوجيه الإلهي للمعرفة بما هو نقطة انطلاق العقل وهو يسبر أغوار الوجود. فقد روى بارمنيدس سيرة من صنع خياله عرض فيها تجربة صاغ تفاصيلها بدقة. ويذكر في هذه الرواية الشعرية أنه قابل الآلهة وصارحهم ببحثه عن الحق، فأرشدته هذه الآلهة إلى العقل. وبهذا المعنى يقول بارمنيدس على لسان الآلهة:" انظر بعقلك نظرا مستقيما إلى الأشياء، فان بدت لك بعيدة فهي كالقريبة: ولن تستطيع أن تقطع بما هو موجود، فالأشياء لا تفرّق نفسها وتجتمع، فكل شيء واحد من حيث البدء، لأني سوف أعود إلى المكان نفسه[2]".ويبدو من حوار بارمنيدس مع الآلهة إن ثمة طريقة ما لتحصيل المعرفة ولتحديد ماهية الوجود. وقد قسم بارمنيدس هذه الطريقة إلى قسمين واحد أسماه طريق اليقين والآخر طريق الظن. وأعطى الآلهة دور الإرشاد الذي يشير إلى ضرورة سلوك الطريق الأول والابتعاد عن الثاني:" فالأول منهما(أي اليقين) يؤكد لنا أن

---

[1] - المرجع السابق، ص(٢٧٣ ـ٢٧٤).

[2] - جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(٦٦).

اللفظ والفكر يحملان معا صفة الوجود، لأن اللاوجود عدم بحت، بينما طغام النـــاس لا يفرقون بين اللفظين، فيجتمع لديهم النقيضان، وهما أمران لا يجتمعـــان ولا يرتفعـــان". فحقيقة الحال إذن أن الوجود موجود كلي ثابت، متصل أزلي، ينفرد بنفســـه لا يتغـــير مطلقا، ولا يحدث عن شيء اسمه" اللاوجود" لان الأخير خال من التفكير فهو ـ أعـــني الوجود ـ متجانس في جميع أطرافه كل شيء مملوء به ولا يحتاج إلى شيء،" لان ليـــس شيء موجودا ولا سوف يكون موجودا ما خلا الوجود" مثله مثل كتلة الكرة المســتديرة المتساوية الأبعاد عن المركز. وبهذا الاعتبار فلا بدء لها ولا نهاية لان الكرة أكمل الأشـياء. فهو إذن وجود مطلق غير متعدد لا يضاف إلى شيء ولا يضاف إليه شيء، ففـــي كـــلا الإضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحدة معا.. وأما سائر الأشياء التي دون هذا الوجـــود فوهم وخيال[1]...!

وفق هذا السياق يكون" بارمنيدس" قد وضع الأساس الفلسفي الأول لنظرية الوحـــدة والثبات في الوجود، والتي سوف يعمل على تفصيلها تلميذه زينون فيما بعد ويحولهـــا إلى اتجاه فلسفي خاص، وذلك في مواجهة الاتجاهات الأخرى، سواء كان اتجاه التغير الـــذي مثله هيراقليطس أم اتجاه الكثرة التي نادى بها" انكساغوراس". ولكن قبل الانتقـــال إلى" زينون" نشير إلى فكرة هامة في فلسفة بارمنيدس وهي الفكرة القائلـــة بأزليـــة الوجـــود وقدمه. فقد تحدث بارمنيدس عن أزلية العالم مقدما أدلة وتساؤلات سوف تؤثر لاحقـــا على أفكار الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بقدم العالم. وقد افترض بارمنيدس أنه لو كـــان الوجود محدثا، فهو إما أن يكون محدثا بذاته أو بواسطة غيره، وكلا الإفتراضين بـــاطلان لأن الأول منهما ـ أي إن العالم محدث بذاته ـ لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفـــع للاختيار في الوجود في لحظة دون أخرى بسبب خارج عن الوجود ذاته. وأما الثاني.. أي أنه محدث بواسطة غيره ـ فانه متى فرضنا الوجود يستحيل معه عند ذاك وجود علي(من

---

[1] - المرجع السابق، ص(٦٧).

علة) سابق عليه بل هو قائم حيث ازليته وقدميته وبهذا لا يخضع لكون ولا فساد. وبذلك يؤسس بارمنيدس معرفة فلسفية حول الوجود قائمة على أربعة أسس:

١ _ أن العالم واحد في الأصل، والظواهر المتعددة لا تطال وحدته.

٢ _ انه ثابت وحركة التغير لا تطال جوهره.

٣ _ إن العالم أزلي وقديم غير محدث.

٤ _ أنه لا يخضع للفساد والتبدل[١].

زينون الايلي: (٤٩٠ _ ٤٣٠ ق.م.)

أخذت آراء بارمنيدس حول الوحدة والثبات شكلها الأكثر وضوحا في فكر تلميذه" زينون" الذي جسد أهم اتجاه فلسفي في اليونان القديمة، يقف في مواجهة القائلين بمبادئ الكثرة والحركة والامتداد... لقد كان زينون مناضلا سياسيا ما لبث أن تحول إلى فيلسوف، غير أن إيمانه بأهدافه جعله يدفع الثمن غاليا. ولكي لا يفشي أسرار الجماعة التي ينتمي إليها والتي كانت تناضل ضد سياسة الطاغية" نيركوس" أمير ايليا، قطع لسانه حائلا بذلك دون نجاح عمليات التعذيب التي كان مقدرا لها إرغامه على الاعتراف. ونجد تلخيصا لمذهب زينون الجديد في محاورة بارمنيدس لأفلاطون، حيث يرد هذا الفيلسوف بشكل أساسي على القائلين بمبدأي الكثرة والحركة، وفي رأي زينون أن كل سعة لا تحتوي امتدادا هي بمثابة الصفر، وبأنها لا يمكن أن تساوي أبدا سعة حقيقية يمكن رصدها واقعيا، وفي الوقت الذي أكد فيه ذلك، توصل إلى النتيجة التالية: وهي أن كل سعة ينبغي أن تمتلك امتدادا معينا، لكي تكون شيئا ما، وإنها _ لذلك _ قابلة للانقسام على نحو لا نهائي[٢].

---

[١] - د. علي الشامي: الفلسفة والإنسان، المرجع السابق، ص(١٢٨ _١٢٩).

[٢] - د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة، مرجع سابق، ص(٨٧).

انطلاقا من رأيه حول لا نهائية التقسيم لموضوع أو شيء ما، توصل زينون إلى فلسفة تنادي بالوحدة والثبات. وبهدف توضيح وجهة نظره هذه قدم زينون حجتين تقوم عليها فلسفته، حجة تتعلق بابطال الكثرة، وحجة أخرى بابطال الحركة، وبذلك يكون مسلهما أساسيا في قيام الفلسفة الرافضة للحركة والكثرة في الوجود. فمن ناحية الحجة الأولى، أي أبطال الكثرة، عرض زينون أربعة مراحل تدور كل مرحلة منها حول محور معين:

١ ـ *محور العدد أو القسمة الثنائية:* وحول هذا الموضوع يقول زينون أنه" لا تخلو الكثرة أن تكون إما كثرة مقادير ممتدة في المكان، أو كثرة آحاد غير ممتدة ولا متجزئة". تنظر الحجة الأولى في الافتراض الأول، وتنص على أن المقدار قابل للقسمة بالطبع، يمكن قسمة أي مقدار إلى جزأين ثم إلى جزأين وهكذا دون أن تنتهي القسمة إلى آحاد غير متجزئة، لان مثل هذه الآحاد لا تؤلف مقدارا منقسما، وإذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاويا أجزاء حقيقية غير متناهية العدد، وهذا خلف".

٢ ـ *محور المقدار:* من ناحية الافتراض الثاني، أي من ناحية أن الكثرة مكونة من آحاد غير متجزئة، يقول زينون إن هذه الآحاد متناهية العدد، لان الكثرة إن كانت حقيقية كانت معينة، وهذه الآحاد منفصلة وإلا اختلط بعضها مع بعض، وهي مفصلة حتما بأوساط وهذه الأوساط بأوساط، وهكذا إلى مالا نهاية، مما يناقض المفروض، فالكثرة بنوعيتها غير حقيقية".

٣ ـ *محور المكان:* يقول زينون انه" إذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من آحادها يشغل مكاناً حقيقياً، ولكن هذا المكان يجب أن يكون هو أيضاً في مكان، وهكذا إلى غير نهاية، فالكثرة إذن غير حقيقية".

٤ ـ *محور المعرفة الحسية:* يتحدث زينون في آخر مرحلة من حجته الأولى مشيراً إلى أنه" إذا كانت الكثرة حقيقية، وجب أن يقابل النسبة العددية بين كلية الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة نفس النسبة بين الأصوات الحادثة عن سقوطها إلى الأرض، ولكن الواقع أن لا وزن لها، فليست الكثرة حقيقية".

بالنسبة للحجة الثانية المتعلقة بهدف إبطال مبدأ الحركة، ساق زينون أيضاً أربعة حجج أو أدلة، يعكس كل منها محوراً معيناً.

١ ـ *محور قسمة الزمان:* يقول زينون أنه: إذا كان القاطع للبعد لا يقطعه الا بعد قطع نصفه، وأنصافه لا نهاية لها، فقطعه لها إنما يكون قد قطع مالا نهاية له، ومالا نهاية له لا يأتي المبتدئ له على الفراغ منه، فليس أحد يقطع المسافة وهكذا إلى غير نهاية.."

٢ ـ *محور السرعة أو حجة أخيل والسلحفاة:* "إن كانت الحركة موجودة يلزم ألا يلحق أسرع سريع حركة أبطأ بطيء حركة إذا تقدمه البطيء بقطع مسافة ما أو غيرها، لأنه يجب أولا أن يكون السريع يقطع الفضلة التي يسبق بها البطيء، ولا يمكن أن يقطعها لأن أنصافها لا نهاية لها، فهو أبداً يكون مشغولاً بقطعها، والبطيء قد أتى على قطعها، وهو مشغول بما زاد عليها وقاطع لشيء من الزيادة ويلزم من كلتا الجهتين الأيبلغ القاطع إلى الطرف، ولا يلحق أبطأ بطيء إحضارا ".

٣ ـ *محور نفي حركة السهم:* "يلزم أن يكون المتحرك في ساعة أو غيرها ساكناً فيها متحركاً معها، فالسهم المتحرك مثلاً حالته السكون في الواقع ـ أو بالأحرى أنه يقطع المسافة بسكونات متعاقبة ـ فهو إما في مكانه الذي وجد فيه أو في غيره، والثاني لا يجوز، فالسهم ثابت في مكانه، باعتبار أن الزمان منقسم إلى مالا نهاية من الأنات".

٤ ـ *محور تساوي الشيئين مكاناً وسرعة:* يقول زينون أن: الأجسام المتساوية في السرعة تقطع مكاناً متساوياً أيضاً إذ تحركت ضد حركتها، بحيث أن أحدها يتحرك من وسط ميدان غير متحرك، والآخر من طرف الميدان المتحرك، حركة مستوية السرعة، فيكون متحركان متساويي السرعة قطع أحدهما البعد الذي قطعه الآخر في نصف الزمان الذي قطعه الأول، وهذا خلف[١].." وسواء أثبتت التجربة العلمية صحة هذه الحجج،أو بطلانها، فان زينون كان قد دشن بحق مرحلة جديدة في تعاطي فكر الإنسان مع مشكلات أصيلة في الوجود على غرار مشكلات الجوهر الواحد وأعراضه الكثيرة أو

---

[١] - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣ بيروت،١٩٧٦،(٣١ ـ٣٤).

الأصل الثابت وحركته المستمرة، كما أنه ساهم في تأسيس الاتجاه الذري ــ الرياضي في المعرفة الفلسفية بالوجود. وإذ كان الاعتقاد بأن مبادئ هذه الفلسفة الجديدة قد وضعت على يد زينون حداً للسؤال المتعلق بوحدة الوجود، وقال كلمة الفصل فيها، فان آراء معاصريه من الفلاسفة، وخاصة امبادوقليس وانكساغوراس جاءت لتقول عكس ذلك وتثبت أمام الفكر مشكلات تتوالد باستمرار وبصورة يغدو معها مستحيلاً القول أن فيلسوفاً ما أو فلسفة معينة قادرة على حل هذه المشكلات بصورة نهائية، وأن الفكر الإنساني قد تفرغ هكذا من إدراكه وتعقله لأسرار الوجود، مرة واحدة وإلى الأبد، وخير دليل على ذلك، أنه كلما تأتي فكرة جديدة حتى تأتي معها بنقيضها، ومن خلال الإجابات المتناقضة للأسئلة المتعلقة بأصل الوجود تتطور المعرفة الإنسانية بهذا الوجود وتنمو باستمرار فاتحة بذلك آفاقاً أمام الفكر تظهر في مرحلة معينة أنها مغلقة، ثم تأتي مرحلة تكشف أن هذه الآفاق مفتوحة إلى مالا نهاية[1].

امبادوقليس:

تحدث "امبادوقليس" عن نظرته الفلسفية في قصيدته المسماة " في الطبيعة" والتي يُرجع فيها أصل الطبيعة إلى أربعة عناصر أو أصول، ثم انطلق من المتضادات الطبيعية (الحار ــ البارد ــ الرطب ــ اليابس.. الخ) ليعيد دمجها بشكل يرفض فيه إمكانية تحول إحداها إلى أخرى، واعتبر أنها موجودة كذلك وأن وجودها ناتج عن كونها أضداد، بمعنى أن البارد لا يصبح هو نفسه حاراً، والعكس بالعكس، بعد أن يحدد علاقة المتضادات هذه ويرفض تحولاتها من واحدة إلى أخرى، يحصر امبادوقليس عناصر الطبيعة بأربع: النار والهواء والنار والتراب، ويظهر عنصر النار في فلسفته بمثابة الركيزة في تصورها لأصل الكون والوجود. إلا أنه رغم ذلك يرد الإختلاف في طبيعة الموجودات إلى التباين الكمي في علاقة العناصر الأربع بعضها بالبعض الآخر، أما كيف وجدت هذه العناصر؟ فإن هذا

[1] – د . علي الشامي. ــ الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(١٣١ ــ ١٣٢).

الفيلسوف يعتبرها أزلية وغير مخلوقة:" وهذه العناصر غير مخلوقة بل أزلية، فلا شيء يـأتي من لاشيء، ولا يفنى شيء إلى لاشيء، فما هو موجود فهو موجود، ولا مجال لكـون أو فساد بمعنى المصطلح الواسع، بل تتداخل هذه الأصول فتصبح الأشياء المختلفة في الأزمنـة المختلفة وتتشابه على الدوام، فهي تحمل صفة عدم التغير كما يقول أرسطوطاليس(كتاب الميتافيزيقيا)وتمتاز بأنها مطلقة ولانهائية[1]". غير أن القول بأزلية هذه العناصر لا يجيب علـى السؤال الباحث عن معرفة عملية وجود هذه العناصر نفسها. ولكي يتجاوز" امبادوقليس" هذا السؤال ويوضح رأيه في وجود العناصر، يقول بمبدأ الإيجاد الطبيعي، بمعنى أن عمليـة وجود العناصر تتم عن طريق امتزاج وتبادل هذه العناصر مع احتفاظ كل منها بصفاتـه المميزة، دون أن يؤثر فيها الامتزاج أو التبادل. بيد أن القول بالإيجاد الطبيعي للعنـاصر لا ينفي صدورها عن علة أولى أو مبدع أول. وكما ينقل الشهرستاني فإن امبادوقليس قال:" إن الباري تعالى لم تزل هويته فقط وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو الجـود والعزة، والقدرة، والخير والحق، لا إن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء، بل هي: هو، وهو: هذه كلها، مبدع فقط، لا أنه أبدع من شيء، ولا أن شيئاً كان معه، فأبدع الشيء الذي هو أول البسائط المعقول، وهو العنصر الأول، ثم كسر الأشياء المبسوطة من ذلك المبـدع البسيط الواحد الأول ثم كون المكونات من المبسوطات. وهو مبدع الشيء واللاشـيء: العقلي، والفكري، والوهمي، أي مبدع المتضادات والمتقابلات: المعقولة والخيالية والحسية، وقال: إن الباري تعالى أبدع الصور لا بنوع إرادة مستأنفة بل بنوع أنه علة فقط، وهو العلم والإرادة[2]." أما حركة هذه العناصر المتبادلة فإنها سوف تكون، من وجهـة نظـر امبادوقليس الأساس لإنبثاق العناصر ووجودها، ووفق ما يقول فإن الأشياء التي كـانت وسوف تكون.. الأشجار النامية والرجال والنساء والدواب والطيور والأسماك بل حـتى

---

[1] – جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص‍ـ٩٣).

[2] – الشهرستاني. ـ الملل والنحل، مرجع سابق، ص،(٦٨ ـ ٦٩).

الآلهة المخلدون ذوي الفضل العظيم" كل هؤلاء يصدرون عن حركة العناصر تلك[1]. وقد أعطى امبادوقليس لحركة العناصر قانوناً تنظم بواسطته عملية وجود العناصر نفسها، وتتجاذب هذا القانون قوتان:

١- الغلبة التي تعمل على فصل العناصر عن بعضها البعض.

٢- المحبة التي تعمل على توحيد العناصر وإقرار التعاون فيما بينها.

وتشكل هاتان القوتان، إضافة إلى كونهما أساس قانون الحركة الخاصة بالعناصر الأصل الذي تتميز بواسطته الجواهر البسيطة الروحانية عن الجواهر المركبة الجسمانية وكما جاء على لسان" امبادوقليس" فإن" العنصر الأول البسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه.وليس هو بسيطاً مطلقاً، أي واحد بحتاً من نحو ذات العلة، فلا معلول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً. أو حسياً، فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة، وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة الروحانية، والجواهر المركبة الجسمانية، فصارت المحبة والغلبة صفتين أو صورتين للعنصر، مبدأين لجميع الموجودات، فانطبعت الروحانيات كلها على المحبة الخالصة، والجسمانيات كلها على الغلبة والمركبات منهما على طبيعتي المحبة والغلبة والازدواج والتضاد، وبمقدارهما في المركبات تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات. وقال: ولهذا المعنى ائتلفت المزدوجات بعضها ببعض نوعاً بنوع، وصنفاً بصنف. واختلفت المتضادات فتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع، وصنفاً عن صنف، فما كان فيها من الائتلاف والمحبة فمن الروحانيات، وما كان فيها من الاختلاف والغلبة فمن الجسمانيات وقد يجتمعان في نفس واحدة بإضافتين مختلفتين[2].."

استناداً إلى قانون الانفصال والاتصال هذا، يحدد"امبادوقليس" القوى الفاعلة في حركة العناصر وبالتالي في حركة الوجود، دون أن يعني ذلك أن قوتي الغلبة والمحبة تشكلان عناصر إضافية إلى العناصر الأربعة المذكورة، وإنما هي. أي الغلبة والمحبة ـــ مجرد علل

---

[1] - جعفر آل ياسين. ـــ فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(١٠٩).

[2] - الشهرستاني. ـــ الملل والنحل، المرجع السابق،ص(٦٩).

فاعلة محدثة للحركة، وبذلك تبرز أهمية هذا القانون بفكرته العامــة وبعلاقتــه بحركــة العناصر، وخاصة من ناحية أنها ــ أي هذه الأهمية ــ تشير إلى وجود ثنائية سببية عنــد "امبادوقليس"تقوم بشكل أساسي على قاعدة الفصل بين العلل المادية والعلل الفاعلــة، أي فصل العناصر الأربعة عن قوتي الجذب المذكورتين. ويتضح من ذلك أن كل قــوة مــن هاتين القوتين تتمتع بوظيفة مستقلة عن الأخرى ولكنها مرتبطة بها وجودياً. اذلاتقــوم الحركة ألا بهما معاً. فقوة المحبة تشكل قانون الجذب والحركة وسبب الاتحاد، أما قــوة الغلبة فأنها تشكلّ علة التجدد من خلال قيامها بفعل الفصل المتواصل بــين الوحــدات والذي يؤدي بشكل أو بآخر إلى عملية توحيد غير مباشر، إذ أن تحول الواحد إلى كــثرة يتضمن في نفس الوقت مادة تحوله إلى وحدة.. وهكذا، فالطبيعة كلها تخضــع لحركيــة التغلب الدائرة بين هاتين القوتين. وحسب ما يقول"امبادوقليس" "لقد نما شيء في وقــت فأصبح واحداً بعد أن كان كثيراً، وانقسم في وقت آخر فأصبح كثــيراً بعــد أن كــان واحداً[1].."

من خلال هذا القانون يصل "امبادوقليس" إلى أولية الوجود، ويجعل من المحبة الأصــل الخالص الملتحم مع العناصر والمتساوي معها، ويجعل الغلبة أصلاً خارجياً، يدخل بالصدفة ويحدث الانفصال الذي سوف يعقبه تولد العناصر والأشياء، ويعتمد امبادوقليس علــى هذه الفكرة في تقسيمه عملية الوجود إلى أربعة مراحل:

١- مرحلة أولى تكون السيادة فيها للمحبة بشكل تام.

٢- مرحلة ثانية يدور خلالها الصراع بين المحبة والغلبة والذي ينتهي بانتصــار الغلبة على المحبة.

٣- مرحلة ثالثة تكون السيادة فيها للغلبة، فيجري أثناءها الانفصال بــين العناصر.

---

[1]- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(٩٦).

٤- مرحلة رابعة يتجدد فيها الصراع بين القوتين، وينتهي هذه المرة بانتصار المحبة وهزيمة الغلبة.

تبرز هذه العملية أهمية التوازن الديناميكي في حركة الوجود. وهو التوازن الذي يشكّل عصب القانون الفلسفي الذي ارتكز عليه امبادوقليس في تفسيره لعملية وجود الوجود[١].

انكساغوراس: (٥٠٠ ـ ٤٢٨ق.م)

وصل اتجاه الكثرة والحركة إلى ذروته على يد"انكساغوراس"الذي يمكن اعتباره بداية الاتجاه العقلي الرافض للنواحي التصوفية في صيرورة إنتاج المعرفة والفلسفة في الفكر اليوناني القديم. وانطلاقاً من آرائه، بدأ يتضح الدور الجديد للعقل، الذي بات يشكل مفتاح المعرفة والوسيلة الوحيدة للبحث عن الحكمة.

تقوم نظرية"انكساغوراس" الطبيعة وفلسفته الخاصة بأصل الوجود على أساس ما أسماه ب"الخليط الأزلي"الذي ينطلق منه ليتحدث عن اختلاط الأشياء جميعها، وعن كونها لا متناهية في العدد والصغر، وعن أن التباين فيما بينها لا يطال أساس تكوينها، وإنما يعكس الاختلافات الحاصلة في حجم كل منها[٢].

ولما كان كل شيء جزء من كل شيء، فإن انكساغوراس سوف يعمل على تجاوز فكرة العناصر الأربعة التي تحدث عنها"امبادوقليس"وبدأ يميل نحو"الكم" ويتحدث عن البذور التي أوصلته بدورها عن طريق العقل إلى فكرة الكثرة. وبهذا المعنى تكون البذور عند"انكساغوراس"هي العناصر الا نهائية، فالمادة متحركة ومستمرة ولكنها تحتوي في نفس الوقت على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها.إذن، تتمحور نظرية"انكساغوراس" الطبيعية حول مبدأ كثرة الصفات الموجودة في كل جزء من المادة أو

---

[١] - د.علي الشامي. ـــ الفلسفة والإنسان، مرجع سابق،ص(١٣٤ـــ١٣٥).

[٢] - المرجع السابق، ص (١٣٦).

البذور، وتبعاً لذلك فأنه"من المحال أن يتبدد شيء إلى لاشيء، فكأن هناك حفظاً للمـــادة وتسرها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي... ومهما حاولنا أن نصل مـــن وراء هذا الانقسام إلى شيء معين فإننا لا نصل إلى جزء مهما كان صغيراً يخلو من الأجـــزاء الأخرى، أي أننا لا نصل إلى ما يمكن أن يعتبر ركناً أصيلاً[1].

يبدو من خلال كل ذلك، أن للبذور أو (الجزئيات أو الذرات) أهمية مركزية في فلسفة انكساغوراس الطبيعية، ولأنها كذلك فقد أعطاها صفتين: صفـــة التشـــابه في الحـــرارة والبرودة، والرطوبة والجفاف... وصفة التباين من حيث نسبة هذه الصفات في كل بذرة كما اعتبر أن هذه البذور تمتاز بصفة الأزلية والخلود:"فهي لاتزيد ولا تنقـــص، وتقـــوم الأضداد فيها متحدة لا مستقلة"، ذلك أن الأشياء تحدث على قاعدة"أن لاشيء يخرج من لاشيء"، وإنما تتكون الأشياء عن طريق الامتزاج وتحديد الكائن يعود إلى غلبة الصفـــات عليه (العظم ناتج عن غلبة صفتا الصلابة والبياض مثلاً) فالطبيعة إذن هي هذا الامـــتزاج نفسه، أو بالأحرى هي الانفصال والامتزاج فحسب، باعتبار أن ليس في الكون انتقال من وجود إلى عدم ولا عكس.

بهدف تجاوز إشكالية البدء في حركة الانفصال هذه، والتي كان"امبادوقليس" قد ردها إلى قانون الغلبة والمحبة، توصل"انكساغوراس"إلى فكرة"النوسNOUS" التي تقوم على أساس اعتبار العقل هو العلة الخارجية التي أحدثت الحركة الأولى وأدت إلى الانفصال التدريجـــي بين صفات الأشياء. ويعتبر انكساغوراس هذا العقل، وفق فكرته الجديدة، غير مختلط، ولا يوجد فيه جزء من كل شيء كباقي الأشياء وهو أيضاً غير مادي، ويمتلك وحدة ســـلطة الحركة، لأنه سببها الأول، وهو ألطف الأشياء وأدقها وأرقها، وتشتمل معرفته الكـــون كله، وهو كذلك بسيط غير مركب وقائم بذاته.

ويذكر الشهرستاني أنه قال:"كانت الأشياء ساكنة، ثم أن العقل رتبها ترتيبـــاً علـــى أحسن نظام، فوضعها مواضعها من عال، ومن سافل، ومن متوسط، ثم من متحرك ومـــن

---

[1] – جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، مرجع سابق، ص(١١١).

ساكن، ومن مستقيم في الحركة، ومن دائر. ومن أفلاك متحركة على الـــدوران ومـــن عناصر متحركة على الاستقامة، وهذه كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الأول من الموجودات[1]"

انطلاقاً من هذه الفكرة، يمكن القول أن"انكساغوراس" يُعّد أول من تحدث عن العقــل في تاريخ الفكر اليوناني ما قبل"سقراط"وخاصة بشكل نظري.

وينقل /الأهواني/ في كتابه" فجر الفلسفة اليونانية"أن انكساغوراس كـــان يقـــول في ذراته: جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء، أما العقل فهو لانهائي، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائماً بذاته، ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاتــه وكان ممتزجاً بأي شيء آخر لكان فيه جزء من جميع الأشياء مادام ممتزجاً بشيء آخــر إذ في كل شيء جزء من كل شيء، ولو أن الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبـــين حكم الأشياء، كما يحكم نفسه وهو قائم بذاته. ذلك أن العقل ألطف الأشياء. جميعـــها وأنقاها. عالم بكل شيء، عظيم القدرة والعقل، يحكم جميع الكائنات الحيـــة، كبيرهـــا وصغيرها وهو الذي حرّك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الأولى...وهو الـــذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها. هـــذه الحركة هي التي أحدثها الانفصال. فانفصل الكثيف عن المتخلخل والحار عـــن البـــارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب، وكانت هناك أشياء كثيرة. ولا ينفصل أو ينقسم شيء عن شيء انفصالاً أو تمييزا مطلقاً ماعدا العقل، العقل كله متشابه كبيره وصغـــيره، ولاشيء آخر يشبه شيئاً آخر، بل كل شيء من الأشياء يشبه تلك الأشياء، التي يحتويـــها أكثر من غيرها[2].."

[1] - الشهرستاني. ـــ الملل والنحل، المجلد الثاني، ص(٧٠).

[2] - الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية ص (١٩٤) ـــ وكذلك فلاسفة يونانيون ص(١١١)

المدرسة الذرية:

أوصلت عمليات الانقسام (الاتصال والانقسام) الحاصلة في حركة الأشياء والوجــود عامة، الفكر اليوناني إلى معضلة دارت أساساً حول إمكانية الشيء الواحـــد للانقســام أوعدمه، كما ساهمت فكرة"انكساغوراس" المتعلقة بوجود العقل المتميز عن جميع الأشياء، في طرح موضوع إنتاج المعرفة وعلاقة الفكري بالمادي أو علاقة الوعي بالوجود.

لوقيبوس وديمقريطس:

وضع هذان المفكران مذهباً عرف في تاريخ الفكر بالمذهب الذري، ولا يمكن التفريــق بين آرائهما. الأول أستاذ الثاني، والاثنان من مفكري القرن الخامس قبل الميـــلاد، ولــد لوقيبوس في (ملطية)ثم رحل إلى (ابديرا) في (تراكيا)موطن ديمقريطس حيث أسس مدرسة صاغت المبادئ الأساسية للمذهب الذري القائل بأن كل ما في العالم يتألف مـــن ذّرات صغيرة للغاية، بسيطة لاتقبل التجزئة، ومن خلاء تتحرك فيه هذه الذرات. أما ديمقريطــس تلميذ لوقيبوس فقد زار بابل والهند ومصر ومن المؤكد أنه عرف العلم المصري والحكمــة الهندية والآراء المجوسية وألف كتباً في هذه المعارف فقد معظمها، وكانت مدينته(ابديرا)في القرن الخامس قد أصبحت بفضل موقعها على الطريق التجارية بين اليونان وبلاد فــارس ــ أهم مدينة (دولة) ديمقراطية في اليونان.

والمدرسة الذرية محاولة أخرى من محاولات التوفيق بين الخط القائل بالتغيير والكـــثرة والخط القائل بالثبات والوحدة. وهي مدرسة مادية في صميمها وأقرب المذاهب إلى علم الطبيعة. فبعد زينون الذي حاول البرهان على أن التسليم بقابليـــة الأشـــياء، والمكـــان، والزمان للتجزئة يؤدي إلى الكثير من التناقضات التي لا نعرفها، كان للفلاسفة القـــائلين بكثرة الأشياء، وانفصالها وحركتها، أن يأخذوا هذه الانتقادات بعين الاعتبار. ثم جـــاء انكساغور لينفي وجود الخلاء نهائياً من العالم

ولكنه لم ينقذ الموقف لأنه أصرَّ على قابلية تجزئة عناصر الأشياء إلى ما لانهاية. وهكذا جاءت محاولة المدرسة الذرية للتخلص من كل المصاعب فاختلفت عن انكساغور القائل بلانهائية الدقائق المادية التي تتألف منها الأشياء بما يلي:

١- أقرت بوجود الخلاء الضروري لحركة تلك الدقائق.

٢- نفت قابلية الدقائق للتجزئة إلى ما لانهاية له.

فالأشياء تتألف من عدد كبير من الذرات(اتومATOM) المتناهية الصغر ولكنها تمتنع عن التجزؤ، ولأنها كذلك فهي لاتنعدم. وكان لهذا القول أهمية كبرى لأنه اسقط حجة زينون القائلة: إن الامتداد(السعة) لا يمكن أن تتألف من عناصر لا امتداد لها. وبعد الخروج من هذا المأزق تمكن ديمقريطس من صياغة مذهبه المادي صياغة شبه كاملة. ملاء يتحرك في خلاء وكل ما في العالم مكون من ذرات مادية غاية في الدقة تتحرك اتفاقاً فتتصادم وتتحد فتظهر إلى الوجود الأشياء الكثيرة المختلفة أي تتكون وهكذا يتم الكون وتفترق هذه الذرات وتتباعد فيحدث الفساد. إذن ذرات صغيرة الحجم غير منقسمة كثيرة العدد تتحرك ذاتياً في فراغ فتنتج عن حركتها سائر الأشياء والأحياء بما في ذلك الإنسان، أما أساس الوظائف الحياتية فنوع خاص من الذرات المستديرة الملساء الدقيقة، هذه الذرات التي لاتقبل القسمة، تختلف بالشكل والترتيب والوضع كاختلاف الحرفين آوب بالشكل آ، ب والترتيب ب، أ وآ ب والوضع ب، و. وهكذا يصبح الكل امتداداً متجانساً متصلاً خالياً من أية مقاومة وإلا تعذرت الحركة والكثرة والتمايز، ولأن الحركة والكثرة من الأمور التي لايمكن إنكارها، فإن وجود الخلاء لا غنى عنه فهو إذن علة مادية كالملاء تماماً.

أما الذرات وحركتها الذاتية فأبديتان أزليتان لم تُخلقا ولن تزولا. إن الاختلاف بالشكل والوضع والترتيب هو علة كل الفروق. وهكذا تذهب المدرسة الذرية إلى الاعتراف بالسببية الشاملة في العالم. ويعترف ديمقريطس بالصدفة، وينكرها في الوقت ذاته، ولكنه ينكرها بمعنى اللاسببية، اذلاظاهرة عنده دون علة ويعترف بها بمعنى أنها نفي لكل غائية فلا شيء في الطبيعة يحدث بسبب غائي أو علة غائية وبهذا المعنى تكون كل

الحوادث عرضية. أما النفس فتتألف أيضاً من ذرات نارية تأتلف بصــــورة مؤقتــة، لأن الفيلسوف ينكر وجود خلود الروح. وإن آراء ديمقريطس في النفس قوّضـــــت أركـــان التصورات الدينية لأن إنكار خلود الروح يقود حتماً إلى إنكار العالم الآخر•إن المدرســـة الذرية تفسّر الكون والفساد تفسيراً ميكانيكياً آليا بعيداً عن أي تدبير أوغائية، تتحـــرك الذرات فتتجمع وتتداخل فتظهر الأشياء وتستمر حتى تصطدم بها ذرات أخرى فتفرقـــها وتفسد. وهي نظرية حتمية حول الكون تعتبر كل الحوادث والظواهر نتاجاً للضـــرورة المبرأة من العلائق الميثولوجية والتي أصبحت في هذا المذهب فكرة مجـــردة تشـــبه كثـــيراً القانون الطبيعي في المفهوم العلمي الحديث. وعليه هناك نوعان من الوجود: وجود بـــاطن هو الذرات والخلاء ويدرك بالعقل فقط ووجود ظاهر هو الأشياء الناتجة عـــن الوجـــود الأول وتدرك بالعقل فقط ووجود ظاهر هو الأشياء الناتجة عن الوجـــود الأول وتـــدرك بالحواس. والوجودان حقيقيان اوهما نوعان من الحقائق يستدعيان نوعين من المعرفة، عقلي يحيط بالوجود الأول وحسي يحيط بالوجود الثاني.

وهكذا تكونت لدى ديموقريطس نظرية مادية في المعرفة تنسجم مع فهمـــه المـــادي للطبيعة فالاحساسات عنده، مصدر المعرفة، بل أساسها. حيث تنتقل بواسطتها نمـــاذج الأشياء المادية التي تؤثر في الحواس فتبدو كنسخCOPY منقولة عن الأشياء ذاتها، تنفـــذ إلى الجسم من خلال أعضاء الحس الخارجية وهي صور مادية أيضاً تتحلّل من تلك الأشـــياء وتنتشر في الفضاء لتصل إلى أعضاء الحس وتنفذ إليها من خلال المسام. فإذا توافق حجـــم المسام وشكلها مع صور الأشياء التي تنفذ من خلالها عكست الصورة الحســـية للشـــيء بشكل صحيح وتكون هذه الصور الحسية أساس المعرفة. لكن المعرفة لاتـــرد كلـــها إلى الاحساسات، إن الاحساسات مصدر ضروري لكنه لايكفي لتحصيل المعرفة فهناك أشياء وخواص لايمكن أن تدرك بالحواس لصغر حجمها مثلاً. فهذه تدرك بالعقل فقط إدراكـــا يقينياً فنحن لانحس بالخلاء والذرات بل ندرك حقيقة وجودها بواسطة العقل. ولايقتصـــر دور العقل على المماثلةANALOGY في اكتشاف ماتعجز عنه الحواس بل يقـــوم بـــدور

المصحح والمكمل للأحكام الأولية التي يتم تكوينها بناء على معطيات الحواس رغـــم أن الحواس هي الأصل في المعرفة والعقل مدين لها في كل مايقدمه للمعرفة من غير عون، ويميز ديمقريطس بين مايوجد في الذهن ومايوجد في الواقع ففي الذهن توجد الطعوم والروائـــح والألوان، أما مايوجد في الواقع فهو الذرات والخلاء ولاشيء غير ذلك.

والآلهة كالبشر والموجودات الأخرى مركبة من ذرات نارية لادخل لها في عالم البشـــر وهي لاتؤثر فيه. إنها عديمة الفائدة وعديمة الخطر، لقد فقدت الآلهة الوثنية علـــى يـــدي ديمقريطس كل صفاتها الخارقة، فكل مافي عالمنا يحدث بعلل طبيعية حتى الآلهـــة تخضـــع كغيرها لعملية الكون والفساد وربما كانت الآلهة اكثر قوة وحكمة وجمالاً وربما أطـــول عمراً ولكنها ليست خالدة ولاتصنع المعجزات.

عالج ديمقريطس القضايا المنطقية من زاوية ارتباطها بنظرية المعرفة ودرس المفاهيم وبناء الأحكـــام وأكد يقينية النتائج الاستقرائية واعترض على البراهين العقلية التي لاتستند إلى التجربة.

درس الظاهرات الاجتماعيـــة واعتـــبر السياســـة أهـــم الفنـــون وكـــان نصـــيراً للديمقراطية(الديمقراطية العبودية). اهتم بتقسيم العمل والإنتاج والدولة وبظهور المؤسسات الاجتماعية من وجهة نظر مصلحة طبقة ملاك العبيد.

مثلت فلسفة ديمقريطس خطوة جريئة على طريق المادية اليونانية وظلت النظرية الذريـة أساساً ومنطلقاً لكل تطور لاحق للعلوم الطبيعية النظرية في مجال بنية المادة حيـــث تم في القرن العشرين تبني الرأي القائل بعدم قابلية الذرة للانقسام أي أن ذلك تم بعد الوســـائل التجريبية الحديثة. لقد تجلت في فلسفته الرابطة العميقة التي تجمع بين الفلسفة المادية وبـــين علوم الطبيعة[1].

---

[1] – د. عبد الحميد الصالح . ـــ مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص (٢٨٥ ـــ ٢٨٨).

السيفسطائيون:

بعد مرحلة النظر في الكون تحوّل الفكر اليوناني تدريجياً إلى النظر في الإنسان نفسه، واتجهت أبحاث اليونانيون نحو قوى الإنسان الباطنة، فبحثوا في القوة المفكرة والقوة المريدة وعمل هاتين القوتين، أي التفكير والإرادة، وكيفية نشوئهما، وفي ذلك الحين ظهرت في عالم البحث مسألة جديدة، وهي: هل حقائق الأشياء ثابتة؟ وهل هناك شيء حق أوصواب أوخير قائم بنفسه لاعلاقة له بآرائنا الشخصية؟ وفي هذا العصر أيضاً، الذي يسمى" العصر الإنساني" ظهرت مبادىء القضايا الأخلاقية والمنطقية والنفسية. ومن رجال هذا العصر سقراط والسوفسطائيون الذين من أشهرهم: بروتاغوراس وهبياس وبروديكوس. وقد وافق سقراط السوفسطائيين في توجيه بحثه نحو الإنسان، وخالفهم بقوله:"إن حقائق الأشياء ثابتة يؤسس عليها سلوك الناس ومعاملتهم الأخلاقية. وقد أسست على مبادىء سقراط مذاهب ظهرت فيما بعد، أشهرها مذهب الميغاريين، ومذهب الكلبيين، ومذهب القورينائيين[1].

جاءت السفسطائية استجابة ايديولوجية لحاجة اجتماعية سياسية خلّفتها مرحلة انتصار الديمقراطية، الذي وجه ضربة قوية لمفاهيم الأرستقراطية في القيادة السياسية. ففي القرن الخامس قبل الميلاد كان نظام الحكم الديمقراطي قد حل نهائياً محل السلطة الأرستقراطية القديمة في معظم المدن ــ الدول اليونانية، وقد صاحب هذا النظام ظهور عدد من الهيئات والمؤسسات المنتخبة(محاكم، مجالس شعبية، قادة)، حيث أصبح للجمعية الشعبية دور عظيم في تقرير اتجاه الحكم وأشخاص الحاكمين، و لم تعد للحاكم صلة بالآلهة لأنه لم يعد يتلقى الأوامر منها ويصرّف شؤون الولاية حسب مشيئتها. فقد تغير مفهوم القيادة وأصبح لزاماً على القادة أن يلتزموا بمصالح المدينة والمواطنين والاّتعرضوا للعزل من مناصبهم[2].

---

[1] ـ د.طيب تيزيني وغسان فينانس: تاريخ الفلسفة القديمة والوسطية، مرجع سابق،ص(٧١).

[2] ـ د. عبد الحميد الصالح، مدخل إلى تاريخ الفلسفة. ص(٣٠).

إن الديمقراطية الأثينية قد أوصلت إلى الزعامة أناساً أميين أوعلى الأقل غير متخصصين، كذلك كان الأمر في المجالس الشعبية حيث كانت تعُرض أخطر الموضوعات. فضلاً عن انه أصبح في إمكان كل مواطن حر أن يجد نفسه بالقرعة قد أصبح قاضياً، ومن جهة أخرى زادت القضايا أمام المحاكم وشاع الجدل القانوني والسياسي، فنشأت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الجدل واستمالة الجماهير ومن ثم إلى معلمي خطابة أوبلاغه أوبيان أوأي موضوع يتعلق بمشكلات الحياة العامة. ولقد كان من الضروري أن يتلقى أبناء الأسر الأرستقراطية العريقة الذين هم ضحية الديمقراطية سبل النجاح في المجتمع الجديد بعد أن استبعد الأصل أوالحسب أوالثروة من الوصول إلى المكانة المرموقة. لذلك، كان لابد للشباب الأرستقراطي من أساتذة يعينوهم على مواجهة مقتضيات الحياة، ومن هنا جاءت عبارة السوفسطائيين أن التفوق أو (الارتيهARETE) إنما ينال بالتعليم[1].

وهكذا اقتضى التطور السياسي والاجتماعي ظهور المذهب السفسطائي كنقلة نوعية في تاريخ الفكر اليوناني وقد دُعي أتباع هذا المذهب بالسوفسطائيين أي الحكماء أوأساتذة الحكمة الذين يُعدّون الشباب للنشاط السياسي والقضائي[2].

بدأ السوفسطائيون، ممثلي عصرهم بمافيه من تغير وصراع: القديم بقيمه وتقاليده، والجديد بآماله وأفكاره، فكانوا أساتذة الجيل الجديد، غرسوا"الشك" بديلاً عن"الدجماطيقية" العقائدية، وكانوا معبّرين عن روح حضارتهم في عصرهم تماماً كفلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، فحلّ التسامح في قبول الرأي ونقيضه محل الحقيقة الموضوعية المطلقة. يشير"بروتاغوراس" على سبيل المثال إلى أن"الآلهة" موجودين بالنسبة لمن يعتقد بذلك وغير موجودين بالنسبة لمن لايعتقد ذلك.

هذه هي النسبية اللازمة عن عبارته الشهيرة"الإنسان مقياس كل شيء"، ثم هو يشير الشك بقوله:" أنه لايعرف عن حقيقة الآلهة شيئاً لغموض الموضوع وقصر الحياة.

---

[1] - د. أحمد محمود صبحي، ـــ في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص(٨٥).

[2] - د. عبد الحميد الصالح. ـــ مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(١٠٣).

مثال آخر هو"جورجياس"صاحب القضايا المتعارضة وعبارة ما من دليل إلا وينـــهض مقابله دليل، حتى أصبحت براعة السوفسطائي تقاس بمقدرته على تدعيم أوهى الدعـــاوى وإن كانت الفلسفة الحقة تدين الشك الهدمي، ذلك أن الحكمة الأصيلة لا تهـــدف إلا إلى تحري الحقيقة لذاتها، إلا أن الحياة العملية تقتضي أسلوب السوفسطائيين و لا أعني بذلـــك أن يسعى المتقاضي إلى كسب دعواه حقاً كان أم باطلاً، أو إلى إثارة الشك في القيـــم. حقيقة كان مما يؤخذ عليهم أن ألبسوا الباطل ثوب الحق كما كانوا يطفئـــون الجـــد في الجدل بالهزل، ويضيُعون متعة الهزل باصطناع الجد.

يُعد أفلاطون وارسطو مسؤولين عن الفكرة السيئة التي شاعت عنهم بأنهم"بائعوا سلع عقلية" لأنهم يتلقون أجراً على دروسهم، أوأنهم أدعياء الحكمة أو منتحلوها. حقيقة لقـــد كان في خلقهم ماساعد على ازدرائهم وهو استعراض علمهم بثقة مبالغ فيها، إلاأنـــه لا يصح أن تقاس آراؤهم بمعيار الفلاسفة، فهم لم يدعوا الدجماطيقيـــة المذهبيـــة (النزعـــة التأكيدية أوالقطعية بزعم الفيلسوف أن مذهبه هو الحق وأن سائر المذاهب خطأ) المعروفة عند الفلاسفة. لقد كان ظهورهم تلبية لحاجة فكرية في المجتمع الإغريقي بعامة والأثيـــني بخاصة في القرن الخامس قبل الميلاد.

يُعد السوفسطائيون الرواد الأوائل في علوم اللغة والخطابة لفتوا النظر إلى أهمية اللغة في الجدل وضرورة تحري دقة الألفاظ وإذا كان"جورجياس" قد جعل من الخطابـــة علمـــاً فأن"بروديكوس" قد جعل من المترادفات مبحثاً له أهميته حتى أصبح مرجع المتحـــاورين في دلالات الألفاظ وصحة استعمالاتها[1].

طبق بعض السوفسطائيين على نظرية المعرفة آراء" برمنيدس" في الوجـــود فكمـــا أن الوجود ينفي العدم والعدم ينفي الوجود، فالجهل ينفي المعرفة والمعرفـــة تنفـــي الجـــهل. فوصلوا إلى نفي البحث _ الحلقة الوسيطة _ بين الجهل والمعرفة وقـــالوا لانعـــرف أي جديد، لذلك أنكروا جدوى البحث. إذ لايمكن أن نبحث عما نعرفه لأننا نعرفـــه، ولا

---

[1] – د. احمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص(٨٦).

يمكن أن نبحث عما لانعرفه لأننا لا نعرف عما نبحث أو ما يجب أن نبحث عنه. فإذا أضفنا هذا الموقف إلى قضايا جورجياس التي تقول: لايوجد شيء وإذا وجد فالإنسان عاجز عن إدراكه، ولو أمكن إدراك هذا الشيء فإنه لايمكن التعبير عنه أو إيصاله إلى الآخرين. مما شكل الأساس الذي بنيت عليه مدارس الريبية ونفاة المعرفة واللاأدرية والعدمية أحياناً وذلك بسبب النزعة النسبية للسفسطائية[1]. كان بعض السوفسطائيين من كبار المفكرين الذين أدوا دوراً مهماً بكسرهم احتكار الثقافة وترسيخهم مفاهيم جديدة للقيادة تستند على أرضية إجتماعية، إقتصادية تاريخية، ورفضهم قدسية الشرائع وألوهيتها بحيث أصبح القادة مجبرين على تقديم حساب لمحاكم الشعب[2] . إن السوفسطائية كانت وراء ظهور أكبر المدارس الفلسفية في بلاد اليونان وأعني بها(المدرسة السقراطية الكبرى) سقراط وأفلاطون وأرسطو، فإن كثيراً من نظرياتهم لاسيما في الأخلاق والسياسة إنما جاءت ردوداً على آراء السوفسطائيين.

بناة الأنظمة الفلسفية الكبرى:

١ـ سقراط:

لقد جاءت فلسفة سقراط في لحظة مفارقة كاد يضيع فيها الفكر في مشكلات البحث عن أصل العالم بينما كانت ظروف اليونان تلح على معرفة موقع الإنسان في هذا العالم، ومعرفة مدى إرادته وتعقله وحريته ودوره في انتظام حركة العالم والوجود والحياة لذا جاءت فلسفة" سقراط" بما يشبه الثورة على مجمل الفكر اليوناني القديم، وخاصة عندما أعلن عبارته الشهيرة:" أيها الإنسان اعرف نفسك". ومنذ تلك اللحظة بدأت الفلسفة في ممارسة وظيفتها الجديدة: معرفة الإنسان لذاته ولموقعه في المجتمع والدولة

---

[1] - د. عبد الحميد الصالح، مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٣٠٤).
[2] - المرجع السابق، ص(٣٠٥)

والوجود المتعين بشكل عام[1]. كانت أثينا مركز الفكر بعد حربها وإنتصارها على الفرس وكانت في حاجة إلى معلم على غير شاكلة من قبله من الفلاسفة الذين اهتموا بالعالم الطبيعي ولكنهم أغفلوا الإنسان، كانت في حاجة إلى معلم فكر لامعلم بيان على شاكلة السوفسطائيين، ينطق بالحكمة الأصيلة، لا البلاغة الزائفة. وإذا كان(هوميروس) معلم الإغريق في طور الأسطورة، فإن سقراط معلم أثينا في طور الفلسفة. يعتبره المؤرخون الأقدمون معلم نفسه، ولكن ذلك لاينفي أنه عرف مذاهب السابقين وفلسفة انكساغوراس على وجه الخصوص فضلاً عمن احتك بهم من السوفسطائيين. احترف سقراط في حياته العملية حرفة أبيه، فكان مثالاً ولكنه امتهن في التفلسف حرفة أمه التي كانت قابلة إذ كان في حواره مع المتحاورين يشير إلى أنه يولّد الأفكار من العقول كما كانت أمه تقوم فيما يتصل بالأجسام، أو أنه يولد الحقيقة من العقول الحوامل، وذلك منذ اللحظة التي أشارت فيها كاهنة معبد دلفي بأنه أحكم أهل زمانه، إذ طفق يتحرى حقيقة ذلك باحثاً عن العلم أو الحكمة لدى الشعراء والخطباء والسياسيين وأصحاب الحرف فكان في بحثه هذا مولداً للأفكار.

معلوماتنا عن سقراط تأتي عن طريق أفلاطون وإكسانوفان، وقد بلغ إعجابهما به وخاصة أفلاطون حد المبالغة أحياناً، إذ يصفه بأنه أفضل وأعدل وأعقل من عرف، بينما صوره أريستوفان في مسرحية" السحب" في صورة هزلية، غير أن ما ذكره عنه أفلاطون أقرب إلى الحقيقة، فلقد كان سقراط في حياته العامة مثلاً أعلى للمواطن الأثيني كان وطنياً باسلاً شارك في حربين: الأولى من عام٤٣٢ إلى عام ٤٢٩ ق.م، والثانية عام ٤٢٢ فأبدى شجاعة نادرة وأنقذ كلاً من القيبيادس واكسانوفان، كذلك كانت له مواقف مشهودة في المجلس الشعبي ومجلس القضاة جاهر فيها بالحق حين عارض نفي قادة الأسطول أمام جماهير المجلس الثائرة، وعارض حكم الطغاة الثلاثين الذين أقامهم الإسبرطيون بعد هزيمة أثينا، ولكن الأهم من ذلك وهو ما خلد ذكره هو أنه كان يحث

[1] - د. علي الشامي. ــ الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص(١٤٣).

مواطنيه على الفضيلة ويرشدهم إلى الخير ويستحثهم على ذلك كما تستحث النحلة الفرس على الحركة على حد تعبيره[1].

فلسفته:

انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة . أما في البحث فكان له مرحلتان تدعيان"التهكم والتوليد" : ففي الأولى كان يتصنع الجهل ، ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلموها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل. فالتهكم السقراطي هو تصنع الجهل أو تجاهل العالم وغرضه تخليص العقول من العلم السفسطائي(الزائف) واعدادها لقبول الحق. وينتقل إلى المرحلة الثانية،فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أهم يجهلوها، فيصلون إليها وهم لايشعرون، ويحسبون أهم استكشفوها بأنفسهم. فالتوليد هو استخراج الحق من النفس. وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقية يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وإن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معان تامة الحد.[2] فكان يستعين بالاستقراء ـــ ويتدرج من الجزئيات الماهية المشتركة بينها ويرد على كل جدل إلى الحد والماهية فيسأل: ما الخير ومالشر، ومالعدل وما الظلم، مالحكمة وما الجنون، مالشجاعة وما الجبن، مالتقوى وما الإلحاد، وهكذا... فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع ليمتنع الخلط بينها وكان لاكتشافه الحد

---

[1] - د. أحمد محمود صبحي. ـــ في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص(٩١ ـــ ٩٢).

[2] - كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة، لأنه كان يرى أن المعرفة لايمكن ان تقوم على أساس صحيح الابعد دراسة طرق الوصول إلى المعرفة. ثم ان الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم، لأن الفضيلة تقوم على العلم. وهكذا غيرّ سقراط وجهة نظر الفلاسفة لأنه وجه نظر الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات، بدلاً من توجهها إلىمعرفة الموضوعات الخارجية.

و الماهية أكبر الأثر في الفلسفة. فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، لأنه إذا جعل الحد شرطاً له، قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية. فهو موجد"فلسفة المعاني" أوالماهيات، المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة. آثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق باعتبارها مايهم الإنسان ـــ وهذا معنى قول شيشرون إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي أنه حوّل النظر من الفلك والطبيعة إلى النفس.

وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان، وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة وهوى، وان القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف، فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، ومن حق الرجل القوي بالعصبية أوبالمال أو بالبأس أو بالدهاء أوبالجدل، أن يستخف بها أو ينسخها ويجري مع هوى الطبيعة.

يرى سقراط أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر. فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي. وقد يحتال بعضهم في مخالفتها بحيث لايناله أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة. والإنسان يريد الخير دائماً، ويهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان اداره حتماً. أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولايعقل أنه يرتكب الشر عمداً. وعلى ذلك فالفضيلة علم، والرذيلة جهل.

ولاشك أن مابسطه أفلاطون في محاورته " اوطيفرون"من رأي في الدين يرجع إلى أستاذه ويتفق مع تعاليم الفيثاغورية والاورفية. ونحن نقرأ فيها أن سقراط يأبى أن يصدق مايروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم، وإلاّ انهار الدين من أساسه و لم نعد نعلم أي الأعمال يروق في أعين الآلهة، وأيها لا يروق ولا إن كان العمل الحسن عند أحدهم لايعد

مرذولاً عند غيره. ويحد الدين بأنه تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية، لا تقديم القرابين وتلاوة العبادات مع تلطيخ النفس بالإثم. كذلك كان يعتقد أن الآلهة يرعوننا، وأنهم عينوا لكل منا مهمة في هذه الدنيا، وكان يؤمن بالخلود، ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تفسد بفساده، بل تخلص بالموت من سجنها، وتعود إلى صفاء طبيعتها وليس يهمنا كثيراً أن نقف على شروطه وأدلته، فقد اصطنعها أفلاطون وزاد عليها. وليس من غضاضة على سقراط أن يفنى مجهوده في مجهود أفلاطون فحسبه أنه باعث الفلسفة وموجهها وجهتها الروحية وشهيدها الأمين[1].

لقد أثار سقراط من الإعجاب والعداوة في آن واحد مما لا يتفق إلا للرجال المتمازين وأن أثره كان من القوة بحيث أن اسمه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين: ما قبله وما بعده.

محاكمته ومماته:

إن مسالة إعدام سقراط هي التي أضفت عليه تلك الهالة من القداسة في نفوس المثقفين بعامة ودارسي الفلسفة بخاصة على مر العصور، والصورة قدمها لنا أخلص تلاميذه: أفلاطون، وهي بقدر ما تضفي من قداسة على سقراط بوصفه شهيد الكلمة وحرية الرأي بقدر ما يشير إصبع الاتهام إلى أثينا ونظامها الديمقراطي، ولاشك أن أثينا قد أخطأت في حق نفسها بقدر ما أجرمت بحق سقراط حين أعدمته، ولكن لاشك أيضاً أن ظروفاً أحاطت بالمدينة وسقراط مما دفعها إلى هذا الجرم بالرغم من محاولتها اجتنابه والتخلص منه[2].

فإذا كان منهجه قد حشد حوله جماهير الأثينيين وأفاده شهرة واسعة فقد جلب عليه سخط الشعراءوالخطباء والسياسيين الذين كانوا يقعون فريسة بين يديه، يعبث بهم في الجدل، ويظهر الناس على فراغ رؤوسهم وبطلان دعاواهم. واقدم طعن وجه إليه

---

[1] - د. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٣٠٨ ــ ٣١٠).

[2] - د. أحمد محمود صبحي. ــ في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص(٩٤ ــ ٩٥).

رواية"السحب"لأر سطو فانيس حيث يصوره فيها ذائع الصيت عظيم النفوذ (وكان سقراط حينذاك في السابعة والأربعين) صاحب مدرسة يعيش فيها التلاميذ عيشه مشتركة في فقر وقذارة ويدرسون عليه الهندسة والطبيعة والفلك والجغرافيا وأعماق الأرض والكائنات الحية والبيان والنحو والعروض. ويمثله جالساً في سلة مرفوعة في الفضاء يناجي السحب مأوى المفكرين الخياليين، ويعزو إليه القول بأن الهواء مبدأ الأشياء والفكر، ويتهمه بالكفر بآلهة المدينة، وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق، ويعلن أن القصلص العادل إحراق المدرسة وقتل صاحبها والتلاميذ جميعاً. فارسطوفانيس جمع في شخص سقراط خصائص الطبيعيين والسوفسطائيين وأراد أن يهجو هذه الجماعة المتفلسفة المبتدعة، وكان هو محافظاً يغار على التقاليد. وقد يكون خدع بالمشابه الظاهرة بين طريقة سقراط وطريقة السوفسطائيين، إذ كان يجادل مثلهم ويخوض في مسائلهم بحيث لم يكن من الميسور تمييزه منهم إلا للمقربين إليه الواقفين على آرائه، فاختاره بطلاً لروايته لشهرته عند الأثينيين وغرابة هيئته، وربما يكون قد وجده أدعى المتفلسفين لتكوين شخص رواية هزلية وإسقاط الجماعة الذين يمثلهم. وقد يكون سقراط امتحنه فيمن امتحن وأفحمه أمام الجمهور، فأراد هو أن ينتقم لنفسه ولزملائه وأن يوقع بهذا الخصم العنيد. ومهما يكن من أمر، فإن روايته لم تصادف إقبالاً و لم تلحق أي أذى بسقراط، بل إن سقراط كان يذهب لمشاهدتها ويضحك منها.

وبعد ذلك بثلاثة وعشرين سنة(٣٩٩ق.م) أخذ ثلاثة على أنفسهم أن يبعثوا اتهامه وأن يؤيدوه أمام القضاء، فتقدموا بعريضة يدّعون فيها"انه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويُفسد عقول الشباب"ويطلبون الإعدام له.

هؤلاء الثلاثة هم: انيتوس أحد رؤوس الصناعة وزعماء الديمقراطية، ماتيوس شاعر شاب خامل، وليقون خطيب لا بأس به. أقام الدعوى مايتوس وانضم إليه ووقع على العريضة الاثنان الآخران، ولكن المحرك الأصلي انيتوس الذي أغرى صاحبيه بالمال واستغل حفيظتهما، فانه كان أقدر منهما على التأثير في سير الدعوى، فأسباب الاتهام شخصية

وسياسية لأن سقراط علاوة على تسفيه الشعراء، والخطباء، كان يحمل على النظام الديمقراطي بشدة وينتقد ما يقوم عليه من مساواة مسرفة وقوة العدد، وانتخاب بالقرعة، ويلوح أن المقصود بالتهمة الأولى سخرية سقراط من قصص الآلهة، وبالتهمة الثانية ذلك الصوت الذي كان سقراط يقول أنه يسمعه في نفسه ينهاه كلما اعتزم فعلاً ضاراً به وهو لا يدري وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين، وبالتهمة الثالثة أن سقراط، إذ يحدّث تلاميذه ومستمعيه بآرائه في الآلهة، ينفرهم من الديانة الموروثة، ويحضهم على التفكير الشخصي دون مبالاة بالنقل والتقليد فيضعف من طاعتهم لوالديهم ومن إخلاصهم للدولة.

كانت المحكمة مؤلفة من محلفين اختيروا بالقرعة عددهم خمسمائة واثنين: فكانت جمعاً حاشداً من النوتية والتجار يتأثرون بالنزعات الشعبية والتيارات الفجائية، ولا يصلحون بحال للنظر فيما ندبوا له. ودافع سقراط عن نفسه ولا نعلم ماذا قال سوى ما كتبه أفلاطون وأجرى فيه الكلام على لسان أستاذه، المهم أن الغالبية العظمى من القضاة قد اقترعت على أن سقراط مذنب، وحكم عليه بالإعدام، ولكنه كان مغتبطاً بالموت لأنه لم يكن يعتبره شر، بل يرى فيه كل خير سواء افترضناه سباتاً أبدياً أم بعثاً لحياة جديدة. وكان الغروب ميعاد الإعدام عندهم. فأمر سقراط بالسم فأُحضر له مسحوقاً في كأس، فتناولها بثبات، ودعا الآلهة أن يوفقوه في هذا الرحيل من العالم الفاني إلى العالم الباقي، وشرب الكأس حتى آخرها دون تردد ولا اشمئزاز. وأجهش التلاميذ بالبكاء فانتهرهم، وأخذ يتمشى حتى اعترته رجفة الموت فخر صريعاً. كان سقراط مثالياً في فلسفته وبخاصة في عزوفه عن معرفة العالم الموضوعي والاقتصار على معرفة الذات وفي نزعته الأخلاقية العقلانية المتطرفة. لاقت آراء سقراط تطويراً كبيراً من خلال المدارس التي نسبت إليه وهي: الميغارية والكلبية والقورينائية وكان أفلاطون أهم أتباعه[1].

---

[1] - د. عبد الحميد الصالح. ـــ مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٣١١ ـــ ٣١٢).

الميغارية:

مدرسة سقراطية تنسب إلى اقليدس الميغاري(٤٤٠ ق.م..) وهو غير الرياضي الشهير. و(ميغارا) مقاطعة جبلية في اليونان. فتح فيها اقليدس مدرسة لتعليم الفلسفة التي اشتهرت بالجدال والسفسطة التي تتبعها المدرسة في تعليم تلاميذها. واقليدس نفسه كان سوفسطائياً ماهراً وكان مذهبه مزيجاً من التعاليم الأخلاقية السقراطية والأيلية والسفسطائية. موضوع المعرفة عنده هو العام فقط الذي يدرك بواسطة المفاهيم، وهذا العام يتطابق مع الخير الأوحد.(العام) أشكال متباينة غير جسمية، ولبرهنة آراءهم وضعوا عدداً من الأساليب والحجج التي اقتربوا فيها من القضايا المنطقية. ومن أعلام هذه المدرسة المتأخرين(ابوليدس) الملطي الذي كان خصماً عنيداً لأر سطو، وقد حاول الرد على منطق أر سطو بأغاليطه المشهورة وبخاصة في مبدأ عدم التناقض القائل إن المسألة الواحدة لا تحتمل الإيجاب والسلب في وقت واحد. ومن هذه الأغاليط(الكذاب)و(ذو القرنين)و(الأصلع)و(الكومة)وغيرها[1].

المدرسة الكلبية:

أسسها انتستين الأثيني(النصف الثاني من القرن الخامس ـ النصف الأول من القرن الرابع ق.م). الذي تتلمذ على سقراط والفسطائيين وبخاصة جورجياس. كان انتستين ينكر وجود العام كمنطلق ويرى أن الوجود هو الأشياء الفردية، العيانية، المشخصة، والمفهوم ليس أكثر من لفظ يشير إلى وجود شيء ما، لهذا لا يمكن التدليل على الفردي بالعام، بالمفهوم. والحكم الوحيد الصحيح هو المطابق فقط(الفرس ــ فرس). أما الصور العقلية أو المثل فإنها باطلة لأن ما ندركه فعلاً هو ممثل فردي للنوع وليس النوع ذاته. كان الكلبيون يرون أن الآلهة منزهة عن الاحتياج، وخير الناس من تخلق بأخلاق الله فقلل من حاجاته إلى أدنى حد وتحمل الآلام واستهان بها واحتقرها، وزهد في اللذائذ، كما أن

---

[1] - المرجع السابق، ص(٣١٢ ــ ٣١٣).

الفقر والعمل الشاق المؤلم وسوء السمعة هي أمور نافعة تسهل تحصيل الفضيلة وتعين على نيل الحرية.

يزدري الكلبيون عوائد الناس ويرتكبون كل ما يتحرج الآخرون من فعله دون خشية ولا احتشام. وكانوا في ذلك كالكلاب، وربما كان ذلك سبباً في تسميتهم بهذا الاسم للسخرية وإن كان المرجح أن التسمية قد لحقتهم لأن أنتستين كان يجتمع بتلاميذه في مكان اسمه الكلب السريع. كما ازدرى الكلبيون كل معرفة نظرية وسخروا من جميع التصورات الدينية. الحكمة عندهم معرفة الخير ولكنهم يرفضون فكرة الخير كمفهوم علم فالخير الحقيقي أو السعادة الحقيقية هي سعادة كل إنسان على حده، والحياة الفاضلة هي حياة البساطة والرضى والقناعة التي تصل إلى حدود الحياة الطبيعية التي تسبق المدينة[1].

المدرسة القورينائية:

تُنسب إلى (ارستيب) القورينائي(٤٣٥ ــ ٤٥٦ق.م). وقورينا مدينة في شمال إفريقيا من مدن برقة، والقورينائية عكس الكلبية ترى في اللذة والخلو من الألم الغاية الصحيحة للحياة، والعاقل من يحيى شهواتها وينال كل ما تشتهي نفسه من ملذات حاضرة، لأن الماضي لا يعود. شريطة ألاّ يعقب هذه الملذات أي ألم من أي نوع[2].

٢ ـ أفلاطون:

حياته: ولد أفلاطونplatoon عام ٤٢٨ق.م وتوفي سنة ٣٤٨ عن عمر يناهز الثمانين. وكان ينحدر من أعرق الأسر الأثينية. ولدى بلوغه سن العشرين التحق بسقراط"كزميل"واخذ يحضر مجالسه الفلسفية حتى وفاته سنة ٣٩٩ق.م وبلغ إعجابه بذلك الفيلسوف حداً يبدو انه كان العامل الحاسم في نقمته على الديمقراطية الأثينية التي

---

[1] – المرجع السابق، ص(٣١٣).

[2] – المرجع السابق، ص(٣١٤).

تواطأ زعماؤها على سقراط وحكموا عليه بالموت، من جهة، وعزوفه عن خوض الحياة السياسية، كما كان يتمنى أقرباؤه ورفاقه، من جهة ثانية[1].

درس أفلاطون مذاهب الايليين وبخاصة الفيثاغوريين كما درس فلسفة هيراقليطس وكان على صلة قوية بالسفسطائيين. أسس"الأكاديميا" معهده الشهير في أثينا بين سنتي (٣٨٨و٣٨٧) ق.م الذي يمكن اعتباره أول معهد للتعليم العالي القائم على البحث الجدي،لاسيما في حقلي الرياضيات والسياسة. وكان أفلاطون يعتبر الرياضيات المدخل الطبيعي لجميع الدراسات النظرية، فضلاً عن الأساس المنطقي لجميع العلوم، والنموذج النظري لترتيب الموجودات جميعها. وهي تقابل المنطق في نظام أر سطو طاليس. وكان يتوج مدخل الأكاديميا هذا القول الشهير:" لا يدخل هذا المعهد من لم يتقن علم الهندسة: أولى الدراسات الرياضية عنده. له عدد من المؤلفات حيث تُنسب إليه٢٨ محاورة وثلاث وعشرون رسالة. أصبحت الفلسفة بمجيء أفلاطون نظاماً محكماً متسقاً له فرضيات واضحة ومقولات متلازمة تحكم فكرة الفعل الواعي الهادف والمتعارض مع الفعل العفوي[2].

فلسفته:

نظرية المعرفة:

نبدأ عرض فلسفته بالبحث في نظرية المعرفة لديه، ثم نبحث في نظرية المثل أو الصور، وإن كان هذان الفرعان مرتبطين أشد الارتباط. وعلى كل حال فنقطة البدء ستكون الأساس الذي أقام عليه أفلاطون فلسفته، وكان هذا الأساس نتيجة هدم لما هو مألوف. فهذا الدور ـ دور التأسيس ـ سيكون إذن، دوراً سلبياً من ناحية، وإيجابياً من ناحية أخرى: سنجده سلبياً فيما يتصل بنقد الرأي الشائع وبنقد السوفسطائيين، وسنجده إيجابياً

---

[1] ـ د. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩١ص(٧٦٠).

[2] ـ د. عبد الحميد الصالح، مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٣١٦).

حينما يبين لنا أفلاطون منهجه الجديد الذي على أساسه سيضع فلسفته. وأول ما يعترضنا في هذا الباب هو أنه من الواجب التفرقة بين العلم غير الصحيح والعلم الصحيح بأن نفرق بين الأقوال الشعبية أو الأقوال المألوفة، وبين الأقوال العلمية الصحيحة، فمصدر المعرفة بالنسبة للرأي الشائع هو أولاً الإدراك الحسي، وثانياً التصور الصحيح.إلا أن الإدراك الحسي ليس هو العلم بالمعنى الحقيقي، لأن الإدراك الحسي يصور لنا نفس الشيء تصويرات متناقضة متضاربة، فيصور الشيء الواحد باردا وحاراً، رطباً ويابساً. وهكذا نجد أن الحواس تخدعنا خداعاً كبيراً. وإلا فإنه إذا كان التصور هو العلم بالمعنى الحقيقي، فأننا لن نستطيع حينئذ أن نفسر التفسير الخاطئ، لأن الخاطئ، أو التصور بوجه عام، إما أن يتعلق بما هو مجهول، وأما أن يتعلق بما هو معلوم، وما يتعلق بما هو معلوم لا يمكن إلا أن يكون علماً صحيحاً فلا يمكن إذن أن يكون تصوراً خاطئاً. وما يتعلق بما هو مجهول لا يمكن أن يتصور، فلا يمكن إذن، أن نتحدث عن تصور خاطئ، وتصور غير خاطئ. كذلك لا يمكن أن يقال إن موضوع التصور الخاطئ هو العدم أو اللاوجود، لأن اللاوجود يناظره الجهل، ولا يمكن أن يناظره علم، مهما كان من شأن المعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة الأخيرة. فمعنى هذا كله أن العلم والتصور ليسا شيئاً واحداً، وإنما العلم هو دائما الإدراك اليقيني المطابق للواقع. ولا يمكن أن يكون ثمة علم خاطئ، وإنما يقال فقط علم أو جهل، بينما في حالة التصور يقال تصور صحيح وتصور خاطئ[1]. هذا ويلاحظ أيضاً أن العلم لا يأتي عن طريق التعليم، أما التصور فيمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق الإقناع، ولهذا برع السوفسطائيون في إقناع الناس بالأكاذيب أو التصورات غير المطابقة للواقع. والسبب في هذا راجع إلى الاختلاف الرئيسي بين حقيقة التصور الصحيح، وبين حقيقة العلم بمعناه الحقيقي. فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء نفسها، أما التصور الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة. ونحن نرى أفلاطون في" طيماوس"

[1] – د. عبد الرحمن بدوي، ــ موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ ص(١٥٨).

يلخّص هذه الأشياء كلها فيقول إن العلم يأتي عن طريق التعليم، بينما التصور الصحيح يأتي عن طريق الإقناع، والعلم يتعلق بحقيقة الأشياء بوصفها حقيقة ضرورية، بينما التصور الصحيح لا يتعلق بالأشياء من هذه الناحية. وسنرى فيما بعد، حينما نتحدث عن مذهب الوجود، كيف أن أفلاطون، خصوصاً في "الجمهورية" يقول إن التصور الصحيح يتعلق بالصيرورة، بينما العلم بمعناه الحقيقي يتعلق بالوجود. وعلى هذا فالتصور الصحيح مرتبة وسطى بين الإدراك الحسي وبين العلم الحقيقي، ما دامت تناظره هذه الدرجة الوسطى من درجات الوجود، درجة الصيرورة التي هي خليط من التغير المطلق عديم الصورة وهو المادة الأفلاطونية، ومن الوجود الثابت الساكن الذي هو وجود الصور. ومثل هذه التفرقة نجدها أيضاً في الأخلاق: فهناك فضيلة شعبية وهناك فضيلة علمية، أو فلسفية إن صح هذا التعبير. أما الفضيلة الشعبية فهي تلك التي تصدر دائماً عن العادة، بينما الفضيلة الفلسفية هي تلك التي تقوم على أساس العلم. والفضيلة الشعبية تعتمد، تبعاً لهذا، على الظروف والصدف، ومثال هذا ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم باسم الحكماء أو الشعراء، فإن هؤلاء قد وصلوا إلى إدراك الفضيلة، ولكنهم لم يصلوا إلى هذا عن طريق العلم بل عن طريق الصدف، بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية. وإنما الفضيلة الحقة هي تلك التي تصدر عن العلم، بل إن الإنسان الذي يرتكب إثماً وهو عالم به خير منه حينما يرتكب إثماً وهو غير عالم به. وبهذا يثور أفلاطون على تلك الأعذار التي ينتحلها الناس عادة حينما يبررون ارتكاب الآثام عن طريق الجهل بأنها آثام، ومرجع هذا ــ كما سنرى فيما بعد في الأخلاق ــ إلى أن الناس جميعاً متساوون في طلب الغاية من الأخلاق، لأن إنساناً ما من الناس لا يمكن أن يكون شريراً باختياره. وإنما يختلف الناس بعضهم عن بعض بالعلم: فهذا يعلم علماً خاطئاً أن هذا الشيء خير بينما الآخر يعلم علماً صحيحاً أن هذا الشيء نفسه شر، فالأول يفعله والثاني يتجنبه، ومن هنا فالاختلاف ليس في الغاية، وإنما الاختلاف دائماً في علم كل بماهية الغاية. وإذا أردنا أن نتبين النتائج التي ترتبت على النظرة الشعبية للفضيلة وجدنا أنها نتائج تتعلق إما بماهية الفضيلة وصورتها

وإما بالدوافع إليها والغاية منها. فمن ناحية صورة الفضيلة وماهيتها، يلاحظ أن النظرة الشعبية قد فرقت بين الفضائل و لم تجعل الفضائل واحدة، بينما النظرة الفلسفية تؤكد أن الفضائل كلها واحدة وذلك لأن ما يجعل الإنسان الواحد فاضلاً، لابد أن يجعل الإنسان الآخر فاضلاً كذلك، ومن هنا اتحدت الفضيلة فيما بين الأفراد بعضهم وبعض، وبصرف النظر عن الأفراد الذين يحققونها أو تتحقق فيهم. ويلاحظ أن الفضيلة هي العلم، فالفضائل كلها لابد أن تتوافر فيها صفة واحدة إذن هي صفة العلم. وإذا كنا سنرى أن أفلاطون في" السياسة" يفرق بين الفضائل، فلا يمنع ذلك من أنه حتى في هذا الدور نفسه كان يؤمن بأن الفضيلة واحدة ما دام مصدرها واحداً، ألا وهو العلم. كذلك فيما يتصل بالدوافع أو البواعث، والغايات: نجد النظرة الشعبية تختلف كل الاختلاف عن النظرة الفلسفية، فالنظرة الشعبية تجعل الباعث على الفضيلة اللذة أو المنفعة، وتجعل الغاية تحقيق السعادة الفردية بمعنى الخلو من الألم وتحصيل اللذات، بينما تنظر النظرة الفلسفية على العكس من هذا فترى أولاً أن اللذة والألم شيئان ظاهريان فحسب. ولا صلة لهما مطلقاً بالقيمة الحقيقية للأفعال: فأحياناً يكون الشر لاذاً والخير مؤلماً، وأحياناً ينفصل الواحد عن الآخر فلا يتبع أحدهما الآخر. وعلى كل حال فليس ثمة رابطة ضرورية بين الخير واللذة من ناحية، وبين الشر والألم من ناحية أخرى. وفي" فيلابوس" يبحث أفلاطون في هذه المسألة طويلاً ويبين أن اللذة بوجه عام يخطئ أنصارها، ويناقضون أنفسهم أيضاً. فالهم لا يقولون بأن كل لذة خير، وإنما يفاضلون بين اللذات، ويتركون البعض من اللذات طلباً للذات أخرى. ولو كانوا منطقيين مع أنفسهم، إذن، لما فاضلوا بين اللذات، وإذن لما تركوا لذة مهما أنتجت من الألم. ويلاحظ على وجه العموم أنه في بيان الغايات والدوافع التي تدفع إلى فعل الفضائل وطلب الخير، كانت تلك النظرة الشعبية نظرة خاطئة يجب القضاء عليها وهذا ما فعله السوفسطائيون في واقع الأمر، فإن السوفسطائيين حين وجدوا هذا الخطأ في التصور الشعبي سواء في المعرفة وفي الأخلاق، اندفعوا إلى القضاء على كل تصور، وحاولوا أن يقيموا مكانه تصوراً خاطئاً هو التصور الفردي، وهذا التصور الفردي

يؤذن لكل إنسان أن يرى ما يراه هو وأن يفعل ما يراه هو، فكان على أفلاطـون مـرة أخرى أن يهاجم هذه النزعة السوفسطائية لأنها تؤدي، في نظـره، إلى القضـاء علـى الأخلاق، وإلى القضاء على المعرفة. والنزعة السوفسطائية تتلخص في قول بروتـاغوراس المشهور: " الإنسان مقياس كل شيء"، وهذا القول يتضمن مبدأين: المبدأ الأول أن الحـق هو ما يبدو لي حقاً، وأن الباطل هو ما يبدو لي باطلاً، والمبدأ الثاني هو أن الخير ما أريـد، وأن الشر هو مالا أريد أن أفعله. فلا بد لأفلاطون من أن ينقض هذين المبدأين واحـداً فواحداً. أما المبدأ الأول، وهو الخاص بنظرية المعرفة فقد قال عنه إن هذا المبدأ لو سـلمنا به، إذن لقضينا على كل حقيقة ولما كان ثمة حقيقة، لأن الحقيقة هي دائماً في الثبـات، وإذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة. فإذا كان السوفسطائي يقول بأن الحقيقة بالنسبة لكـل فرد بحسب ما يبدو له، ولما كان الأفراد مختلفين، فمن الضروري إذن، أن تكون الحقيقـة مختلفة أو بعبارة أخرى ألا توجد ثمة حقيقة، لأن الفرد الواحد قد ينظر إلى شيء بنظـرة تناقض النظرة التي ينظر بها شخص آخر إلى هذا الشيء عينه، وهكذا نستطيع أن نضيـف إلى الأشياء، المتناقضات. وهذا يدعونا إلى أن نقول بما قال به هيرقليطس من أن الشـيء الواحد تتتابع عليه الأضداد باستمرار، وأن الوجود دائم السيلان، وأن لا شيء ثـابت، وبالتالي لا يمكن أن نتحدث عن حقيقة ما من الحقائق. وإذا كانت الحال كذلك فلا علـم ولا معرفة، ما دام العلم لا يقوم إلا على الحقائق الثابتة، ففي هذا المبدأ إذن، نفي للعلـم. فإذا نظرنا الآن إلى المبدأ الثاني، وجدنا أن هذا المبدأ باطل كذلـك، لأن السوفسـطائيين يقولون بأن القوانين أو الأخلاق هي في البدء من وضع الأقوياء، وأن قانون القوي هـو القانون الأخلاقي، وأن لكل إنسان أن يفعل ما يقوى عليه. وهنا يجيب أفلاطون بأنه ليس لكل إنسان أن يفعل ما يقدر عليه، وإنما يجب على كل إنسان أن يفعل ما يريده، ومـا يريده لا يمكن أن يكون أي شيء كان، بل يجب عليه أن يطلب الخير فالعدالـة إذن، لا تقوم إلا على أساس الخير، ولا تقوم على حق الأقوياء. ذلك أن العادل إذا فعـل، فإنمـا يفعل ضد الظالمين، بينما الظالم إذا فعل فهو يفعل ضد الظالمين والعادلين في آن واحـد.

كما أن الظلم مصدره الفردية، وإذا كان لكل أن يفعل ما يهواه، فلن تقوم الجماعة الإنسانية، وستصبح الحياة في المدينة مستحيلة. ثم يبحث أفلاطون طويلاً في" فلابوس" ــ وسنرى ذلك مفصلاً فيما بعد ــ عن ماهية الخير محاولاً أن يربط هذا بنظريته في الوجود، فيقول إن اللذة والألم متعلقان بالصيرورة والتغير، بينما الخير لا يتعلق بغير الوجود الثابت، ويقول مرة أخرى إن اللذة والألم يتعلقان باللامحدود، بينما الخير يتعلق بالمحدود. والمهم في هذا كله أن الخير لابد أن يتعلق بشيء خالد ثابت أزلي أبدي عار عن المادة بينما الألم واللذة يتعلقان بالتغيرات. فالفارق كبير إذن بين المادة والألم من ناحية وبين الخير والشر من ناحية أخرى. ومعنى هذا أن المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق السوفسطائية هو نفس مبدأ التغير الذي قامت عليه نظريتهم في المعرفة، ولابد من أن نطرح هذه النظرية في الأخلاق، كما طرحنا من قبل نظريتهم في المعرفة.

ثم يحمل أفلاطون على السوفسطائيين حملة عنيفة بوصفهم يدعون أنفسهم معلمين ويقول إن الفن السوفسطائي قائم على الوهم، لأنهم يعلّمون الناس أشياء يعلمون هم أنفسهم أنها باطلة، ويحاولون الإقناع فحسب، وتلك مهمتهم.والشيء الرئيسي الذي تقوم عليه الحملة الأفلاطونية ضد السوفسطائيين هو فكرة التغير والثبات سواء في المعرفة أو في الأخلاق. فهو يطلب العلم بالماهيات لأنها ثابتة، وهؤلاء يطلبون العلم بالمتغيرات لأنها تؤيد النزعة الفردية، لذا حمل عليهم هذه الحملة، فإذا انتهى من نقده للسوفسطائيين، كان عليه أن يقيم مذهبه الجديد[1].

وهذا المذهب يقوم أولاً على أساس الدافع الذي يدفع إلى الفلسفة. وهذا الدافع هو ما يسميه أفلاطون باسم(الايروس)أو الحب. فهو يقول إن الإنسان حين يتذكر ما رآه من صور وماهيات في حياته السابقة، ويقابل هذه الصور بالأشياء المقابلة لها في العالم الحسي يشعر أولاً بالجزع، ثم يشعر ثانياً بحماسة شديدة نحو التشبه بهذه الصور، فينتج عن ذلك دهشة، والدهشة أساس التفلسف. فهذه العاطفة، أو هذا الوجدان، مزيج من الحماسة

---

[1] - المرجع السابق، ص(١٥٩ ــ ١٦٠).

والجزع والدهشة وحب الاستطلاع وهو يتعلق أول ما يتعلق بالأشياء الجميلة. فيتعلق بهذه المحسوسات الجميلة ويشعر من ناحية أخرى بنزعه نحو التشبه بهذه الصور التي رآهـــا في عالم سابق من حيث خلودها، فينبغي حينئذ أن يستمر هو وأن يكون خالداً، وهذه النزعة إلى الخلود تتحقق عن طريق الولادة، أي تتحقق عن طريق غريزة الإنتاج. ومن هنا، ولهذا كله، سميت تلك النزعة باسم(الإيروس)أو الحب. لأن هذه النزعة نزعة فحسب، أي أنهـــا ليست تملكاً، فهي في حالة وسط بين الجهل أو المعرفة الفاسدة التي هي المعرفة الحســـية الظنية، وبين حالة المعرفة المثلى وهي معرفة الصور. وهذا ما يميز فكرة الإيـــروس عنـــد أفلاطون. فلا يستطيع الإنسان أن يقتصر على الإيروس، بل لابد له أن يتعدى هذا الدور إلى دور تال سنتحدث عنه بعد حين. وهذا الإيروس أو الحب ليس من نوع واحد، بـــل هناك أنواع مختلفة، فأول وأحط مرتبة من مراتبه هي التعلق بالأشياء الجميلة، وتعلو عليها مرتبة ثانية فيها يتعلق الإنسان بالحقائق الفنية من حيث أنه يوصلها إلى الغير، وفوق هـــذه المرتبة مرتبة ثالثة فيها يتعلق بالعلم بوصفه علماً، وبالجمال من حيث هو جمال. والمرتبـــة العليا والأخيرة هي المرتبة التي يتعلق فيها بالماهيات والصور وحدها، بصرف النظر عن كل شيء آخر.

وقد قلنا إنه ليس للإنسان مطلقاً أن يقتصر على هذه الخطوة لأنها مرتبة وسط، ولأنهـا على حد تعبير أفلاطون، مزيج من الفقر والثراء، وإنما لابد أن تأتي خطوة تالية هي خطوة التفكير الفلسفي بمعناه الصحيح، وهي خطوة الديالكتيك. وأفلاطون يكـــرر مـــراراً في "فدرس"أولاً أن الإيروس في مرتبة أدنى من الديالكتيك. ثم يقول في"فيلابوس"إن المعرفـــة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، ولا يمكن أن يحصل الإنسان على العلـــم بمعناه الحقيقي الا عن طريق الديالكتيك. والديالكتيك ينقســـم إلى قســـمين: اســـتقراء، وقسمه. أما الاستقراء فهو أن يلاحظ الإنسان كل الجزئيات ثم يرتفع من هذه الجزئيـــات إلى الصفة العامة التي تربط هذه الجزئيات بعضها ببعض. وهنا يلاحظ أنـــه، وإن كـــان أفلاطون قد تأثر بأستاذه سقراط، فإنه أصلح منهج أستاذه إصلاحاً كبيراً. فقد قـــال: إن

الصفات المشتركة التي يجب الوصول إليها ليست أية صفات كانت، بل يجب أن تكون صفات جوهرية، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الماهية، والماهيات هي الأجناس. ويجب على الإنسان أن يرتفع شيئاً فشيئاً بهذه الماهيات حتى يصل إلى أعلى درجة في الماهية، وهي مرتبة الصور. وقد بدأ أفلاطون كما بدأ سقراط مما هو معلوم وشائع بين الناس، كي يرتفع منه إلى حقائق الأشياء وماهيتها، لأن العلم يتم عن طريق الانتقال من المعلوم إلى المطلوب.

وحاول كما حاول أستاذه، أن يعالج النقص الشديد الذي لابد أن يكون موجوداً في هذا المنهج، حيث أن الأشياء التي يبدأ منها أشياء جزئية، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تعطي صورة كاملة عن الشيء الذي يبحث عنه. فكما أن سقراط قد عالج هذا بأن كان يذكر القضايا المعارضة للشيء الذي يبحث فيه، وعن طريق هذه المعارضة يحدد شيئاً فشيئاً موضوع البحث، كذلك الحال، لجأ أفلاطون إلى هذه الطريقة وزاد عليها بأن كان يستخرج كل النتائج من التعريفات التي يصل إليها، كما يستخرج كل النتائج التي تنتج عن القضايا المقابلة، وعن طريق مقابلة هذه الأشياء بعضها ببعض وتحديد الواحد للآخر، ينتج في النهاية حد الشيء الذي يبحث فيه وماهيته. وقد تأثر أفلاطون في هذا من غير شك، إلى جانب تأثره بسقراط، بالمدرسة الإيليه، وخصوصاً بجدل زينون.

ولكن يلاحظ أن جدل زينون كان ينتهي دائماً إلى تفنيد حجج الخصوم، دون أن يقيم شيئاً جديداً، بينما أفلاطون في جدله ينتهي إلى تعريفات وماهيات. فجدل زينون إذن جدل سلبي في أغلب الأحيان، إن لم يكن فيها كلها، بينما جدل أفلاطون أو ديالكتيكه، إيجابي ينتهي إلى تعريفات وماهيات.لكن إذا قارنا الاستقراء الأفلاطوني بالاستقراء الإرستطالي، وجدنا أن الاستقراء الأفلاطوني ناقص فيه الكثير من العيوب، وهذا راجع أولاً إلى تأثر أفلاطون مباشرة بسقراط، وثانياً بمذهبه هو الخاص فإن مذهب أفلاطون هو أن الوجود الحقيقي وجود الماهيات أو الصور، والصور لا يمكن أن تمثلها الأشياء المشاركة فيها إلا تمثيلاً مشوهاً ناقصاً. فمهما حاولنا من استقراء، فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات

والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء، وحده. والحال ليس كذلك عند أر سطو، لأن الماهيات أو الصور عند أر سطو لا تتحقق إلا مع الهيولى أو الأشياء الحسية التي هي صورها وماهياتها، فعن طريق الاستقراء اذن في المذهب الارسطائي يمكن أن نصل إلى ماهيات الأشياء وصورها كاملة تامة. ونحن في الاستقراء ـ كما قلنا ـ نرتفع من الأفراد إلى مميزاتها، والمهم في هذه المميزات أن تكون العوامل المكونة أو مقومات الأشياء أو الأفراد نفسها، ولذا فإن الأفراد تشترك في صفات تكوّن مقوماتها وتشترك فيها الأفراد جميعها على السواء مادامت هي مقوماتها. وهذه الأشياء المشتركة هي الأنواع. ثم نرتفع من الأنواع شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى ما هو مشترك بين عدة أنواع وهو الأجناس. وفي داخل كل نوع من النوعين، نجد أجناساً عالية وأجناساً سافلة، كما نجد أنواعاً عالية وأنواعاً سافلة. والخلاصة على كل حال فيما يتصل بهذه الطريقة أنها ارتفاع من الأفراد، إلى الأنواع، إلى الأجناس، عن طريق تبين الصفات المشتركة والارتفاع من هذه الصفات المشتركة شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى صفة واحدة تعم الجميع. فنحن نصعد اذن من الأشياء الدنيا، وهي الأفراد، إلى أجناس الأجناس أو الأجناس السامية. ومن أجل هذا سمي هذا النوع من الديالكتيك أو الجدل باسم(الجدل الصاعد).

ولكن هذه العملية نفسها لابد أن تكمل بعملية أخرى، ينزل فيها الإنسان من الأجناس العالية أو أجناس الأجناس إلى الأفراد. وهنا يجب أن يلاحظ أن القسمة في هذه الحالة لابد أن تكون قسمة حقيقية عضوية بمعنى أنها ستكون قسمة من حيث الكيف لا الكم، لأن المطلوب في هذه الحالة ليس هو بيان المقدار، وإنما بيان الصفات المشتركة أو الماهيات. وأسلم طريق وأسهله هو القسمة الثنائية، أو القسمة الرباعية في الحالة التي يتقاطع فيها فرعان بالنسبة إلى فكرة واحدة. ولكن ليس معنى هذا أن القسمة الثنائية هي وحدها الطريقة لهذا النوع من الجدل، بل توجد طرق أخرى، ولكن يجب أن تكون قدر المستطاع قريبة من القسمة الثنائية مادامت اسلم الطرق.

فإذا نظرنا في كل هذا المنهج الأفلاطوني وحاولنا أن نستخلص منه علم منطق بـالمعنى الصحيح، فهل نصل إلى هذه النتيجة؟ الواقع أن لا، فعلى الرغم من أن أفلاطون بحث في القواعد المنطقية الرئيسة وهي الاستقراء والتحليل، فإنه لم يبحث فيها بحثاً كاملاً يبين كل الشرائط المطلوبة لكي يكون الاستقراء صحيحاً والتحليل دقيقاً، كما أن له الكثير من الملاحظات المفيدة في المنطق مثل قوله إن القضية مركّبة من موضوع ومحمول وقوله إن القولين المتناقضين لا يمكن أن يحملا على شيء واحد، ومثل القول بأنه لابد من وجود الأسباب الكافية لكي يمكن القول بشيء ما. إلا أنه يجب أن يلاحظ أنه في الحالة الأولى لم يصل إلى بحث في القضايا يمكن أن يعد بحثاً منطقياً كاملاً مرتباً، وفي الحالتين الأخريين لا يمكن أن يقال إنه وصل إلى قانون التناقض وقانون العلة الكافية، وكل ما يمكن أن يقال هو أن لديه بعض الإشارات إلى هذه المبادىء المنطقية العامة. وتتأيد هذه النتيجة خصوصاً إذا لاحظنا إن أبحاث أفلاطون في المنهج، فيما يتصل بالجدل الصاعد والجدل النازل، كانت أبحاثاً متجهة ميتافيزيقياً لامنطقياً: فتقسيمه للماهيات ليس بوصفها تصورات ذهنية، و إنما بوصفها حقائق فعلية • ومن أجل هذا لا يمكن أن نعد أفلاطون واصفاً للمنطق، بمعناه العلمي الدقيق[1].

نظرية الصور "المثل":

إذا كان العلم بالماهيات، فيجب اذن أن يبدأ البحث بها، ولهذا وجه أفلاطون عنايته الأولى إلى البحث في الماهيات، ليستطيع من بعد أن يقيم على هذا الأساس مذهبه: سواء مذهبه الطبيعي أو الأخلاقي. ونظريته في الصور تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول: أساس الصور، والثاني: ماهية الصور، والثالث: عالم الصور.

[1] - المرجع السابق، ص(١٦٠ ت ١٦١).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ـ أساس الصور:

يبدأ أفلاطون بحثه في الصور ببيان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية والأســاس ذو وجهين، فهو خاص أولاً بنظرية المعرفة، وهو خاص ثانياً بنظرية الوجود. ففيما يتصـــل بالمعرفة نجد أن المعرفة تنقسم إلى قسمين رئيسيين: التصور الصحيح، والعلـــم الحقيقـــي. والتصور الصحيح هو خطوة وسط بين العلم الحقيقي وبين اللاوجود، فكل ما يُعلم فـــهو موجود، وكل ما لا يعلم فهو غير موجود، والوجود الخالص معلوم واللاوجـــود غـــير معلوم، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون مقابلاً للتصور، وهذا النوع الوســط هو الوجود المتغير أو الصيرورة. فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور، ذلك لأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات، فـــإذا كان التصور الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير، فلا بد من وجـــود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتاً غير متغير، وهذا الوجود هو وجود الصور أو وجـــود الماهيات. ونحن نرى في هذا كله أثر سقراط من حيث نظرية المعرفة. إذ تقوم المعرفة عنـــد سقراط على أساس الماهيات، والماهيات ثابتة، فلا بد من افتراض وجود ماهيات ثابتة وإلا لما أمكن العلم. فإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية الوجود، وجدنا أولاً أن في الوجود تغـــيراً مستمراً وأن في الوجود كثرة. إلا أن كل تغير غايته الثبات، وكل تعدد غايته الوحدة. فلا يمكن إذن أن نقنع بالقول بوجود التغير أو التعدد، بل لابد من القول بـــالوجود الواحـــد الثابت، وهذا الوجود الواحد الثابت هو وجود الماهيات، ولو أننا سنرى فيما بعـــد أن القول بالوجود الواحد لا يقال على إطلاقه، بل لابد بعد ذلك من القول بالكثرة في هـــذه الماهيات الثابتة نفسها. فالنظرة في الطبيعة تؤدي بنا إلى اعتبار الغائية، والغائية إذا قلنا بهـــا في الطبيعة فقد فرضنا على التغير أن فيه غاية، وهذه هي الثبات، فإذا فرضنا على الكثرة وأن تكون فيها غاية، فتلك الغاية هي الوحدة، وعن هذا الطريق نستطيع أن نثبـــت وجوداً ثابتاً واحداً هو وجود الماهيات أو الصور. ويتصل بهذا تلك الأبحاث التي قام بهـــا أفلاطون في" السوفسطائي" وفي" برمنيدس": في" السوفسطائي" فيما يتعلق بالموجود، وفي"

برمنيدس" فيما يتعلق بالوحدة. فنحن نرى أفلاطون أولاً ينكر ألا يكون الموجود صفة عامة تجمع الأشياء كلها، لأن كل الأشياء مهما اختلفت فهي على الأقل تتحد في صفة واحدة، هي الوجود، وثانياً يحمل على القائلين بالوحدة المطلقة، لأنه يرى أن هذه الوحدة المطلقة لا يمكن أن تفسر الوجود الحقيقي تفسيراً كاملاً: فإذا كانت الكثرة تقتضي الوحدة، فالوحدة بدورها تقتضي الكثرة. لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة، ولم نضف إليها شيئاً من الكثرة أو التغير فإنا حينئذ نسلبها الحياة والحركة، كما أننا إذا قلنا بالحياة والحركة، أو التغير والكثرة، فقد سلبنا الوجود أساسه وجوهره، وسلبنا العلم الحقيقي موضوعه. ولهذا يجب ألا تطلق الكثرة إطلاقاً كلياً، بل يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: وجود المحسوسات، ووجود الماهيات. أما وجود المحسوسات فلما كان وجود حركة وحياة، فهو وجود كثرة وتعدد، ولما كان وجود الماهيات وجود علم حقيقي فلا بد أن يكون وجوداً ثابتاً واحداً. ثم يبحث أفلاطون في" برمنيدس" هذه المسائل بحثاً دقيقاً وخصوصاً المسألة الرئيسية في هذا الباب وهي: الواحد موجود والواحد لا موجود، ويستخلص من كل قضية من هاتين القضيتين نتائج متناقضة، مما يؤذن ببطلان هاتين القضيتين أو المقدمتين. وحينئذ يقول إن هذا التناقض لا يمكن أن يرتفع إلا عن طريق نظرية الصور. غير أنه في" برمنيدس" لا يبين لنا كيف تستطيع نظرية الصور أن تمحو هذا التناقض، بل نجده في محاورات أخرى يحاول ذلك. والخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن نظرية الصور تقوم على أساسين: الأساس الأول هو العلم الحقيقي، والأساس الثاني هو الوجود الحقيقي. وكلا الأساسين يمتزج بالآخر تمام الامتزاج: لأن العلم الحقيقي لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوعه الوجود الثابت وهو الوجود الحقيقي، كما أن الوجود الحقيقي لابد أن يكون علماً حقيقياً ومعنى هذا كله أن الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي يقوم الواحد منهما على الآخر. فإذا نظرنا الآن في العوامل التاريخية التي حدت بأفلاطون إلى القول بنظرية الصور، وجدنا أرسطو يبين هذه العوامل بياناً واضحاً في" ما بعد الطبيعة" فيقول أولاً إن أفلاطون تأثر في هذه النظرية بهرقليطس وبرمنيدس، ثم

بالفيثاغوريين، ثم بسقراط. فقد تأثر أولاً بهرقليطس لأنه درس وهو في صغره علـــى يــد أقراطيلوس، أحد أنصار المذهب الهرقليطي. وقد ظل مخلصاً طوال حياته في نواح كثـــيرة لهذا المذهب، لأن هذا المذهب أولاً يقول بالتغير الدائم للأشياء فلا بد أن يكون مـــن وراء التغير شيء ثابت لايقبل التغير. وأخذ عن هرقليطس ثانياً القول بأن المعرفة الحسية معرفـــة باطلة وأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية. وكل معرفة عقلية تفترض الوجود الثـــابت موضوعاً لها. وبهذا يكون أفلاطون قد تأثر بهرقليطس في إقامته لنظرية الصور، كما تـــأثر ببرمنيدس حين رأى أن التغير المطلق لا يمكن إلا أن يكون وهماً، وأنه لابد من الوحـدة إلى جانب هذه الكثرة، لأن الكثرة المتحققة في الوجود تفترض لها غاية هي الوحدة. وبهـــذا قال أفلاطون بما قال به برمنيدس من الوحدة، ولو أنه حدد هذه الوحدة وبين أنها لا تقال على وجه الإطلاق. ولكن الأثر الأكبر في تكوين نظرية الصور هـــذه إنمـــا يرجـــع إلى سقراط، لأن سقراط هو الذي قال بأن المعرفة أو العلم الصحيح يجب أن يقـــوم علـــى الماهيات، فلا بد، في البحث في الوجود، من أن يرتفع الإنسان من الوجود المحســـوس إلى وجود آخر غير محسوس ومن الوجود المتغير إلى وجود آخر ثابت، وهذا ما فعله أفلاطون. وقد رأى أن سقراط قد طبق هذا القول سواء في نظرية المعرفة أو في الأخلاق، فتوســـع أكثر وأكثر في هذا المبدأ، وقال إن كل شيء في الوجود، من أي ناحية ينظر إليه، لابد أن يفترض وجود صورة له، وهذه الصورة هي الماهية الثابتة. إلا أن الأهمية الكبرى لأفلاطون هي في أنه استطاع أن يوجه همه إلى الفلسفة الطبيعية وأن يطبق فيها هذا المذهب الـــذي طبقه سقراط في الفلسفة الأخلاقية وفي نظرية المعرفة فحسب. كمـــا أن تلـــك الأهميـــة تنحصر أيضاً في أنه استطاع أن يضيف كل الأبحاث التي قال بها الفلاسفة المتقدمـــون إلى نظرية سقراط. وأن يجعل من هذه المبادىء كلها وحدة واحدة، هي نظرية الصور. لكـــن يلاحظ إلى جانب هذا أن أفلاطون لم يقنع بالماهيات التجريدية بل أراد أن يصور هـــذه الماهيات تصويراً تجسيمياً، لم يقل بالماهيات علـــى أســـاس إمكـــان استخلاصها مـــن المحسوسات، وإنما قال بأن لهذه الماهيات استقلالاً ووجوداً ذاتياً تستقل به عـــن وجـــود

غيرها من الأشياء التي تشارك فيها. وفي هذا تظهر الخاصية الرئيسية للـــروح اليونانيـــة، خاصية تصوير الأشياء تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتجريد بل يحاول دائماً أن يعطي للأشياء وجوداً ذاتياً مجسماً. وقد دفع هذا التصوير التجسيمي ارسطاليس إلى نقد هذه النظريـــة نقداً يقوم في الواقع على أساس الشكل لا الجوهر، فهو يقول بنفس هذه النظرية بصـــورة أخرى، فبدلاً من أن يضيف إلى الماهيات وجوداً مستقلاً ذاتياً، لا يفصـــل مطلقـــاً بـــين الماهيات وبين الأشياء التي تتحقق فيها هذه الماهيات. وهذا هو الفارق الأساسي الوحيـــد بين أرسطو وأفلاطون. ومصدر هذا كما قلنا ما لجأ إليه أفلاطون من تصوير تجسيمي لهذه الماهيات[1].

١ ـ ماهية الصور:

من هذا الذي وصلنا إليه حتى الآن نستطيع أن نستخلص أن الصور لابد من القول بهـــا بوصفها الأشياء الثابتة في مقابل المحسوسات المتغيرة على أساس أنها الماهيات الكليـــة في مقابل المحسوسات الكثيرة، ولذلك فإن الصيغة الأولى التي يجب أن نعرف بها الصـــور أو الماهيات، هي أن الماهيات أو الصور كليات. والكلي هو ما يقال على كثيرين مختلفين في العدد، متفقين في الماهية. وهذا التعريف نجده في" السياسة" كما نجد في" تائيتـــاتوس" أن الكلي هو موضوع العلم. ثم نجد في" برمنيدس" أن الكلي والموجود شيء واحد. وهنـــا يجب أن نتساءل عن الصلة بين هذا الكلي وبين الأشياء التي هو كلي بالنسبة إليها. فنجـــد أنه لابد أن يوجد مستقلاً عن الأشياء، ولهذا فإن للصور وجوداً في عالم معين مختلف عـــن عالم الجزئيات المشاركة للصور في ماهياتها. وقد اختلف المؤرخون في طبيعة هذه الصـــور نفسها. أهي صور لها وجود حسي، أم أن هذه الصور لها وجود غير حسي؟ قال البعـــض أن لها وجوداً حسياً، ولكن هذا القول يتنافى تمام المنافاة مع أقوال افلاطون نفسه، وأرسطو نفسه الذي نقد نظرية الصور نقداً عنيفاً، إنما يقوم كل نقده على أن هذه الصور ليســـت

[1] ـ المرجع السابق، ص،(١٦٢ ـ ١٦٣).

محسوسات، وإنما هي ماهيات منفصلة تمام الانفصال عن الأشياء المشاركة فيها. وقال آخرون إن للصور وجوداً غير محسوس. وهذا الوجود غير المحسوس انقسم القائلون به إلى قسمين: فبعضهم يقول إن الصور أفكار في عقل الإنسان، أو هي أفكار في عقل الله. وهذا القول هو الآخر ليس أقل تهافتاً من الرأي السابق، وذلك لأن أول خاصية من خصائص الصور أنها أزلية أبدية، وإذا كانت كذلك فلا يمكن أن تكون مخلوقة سواء بالنسبة لعقل الله أو بالنسبة لعقل الإنسان. وقد يقال إن أفلاطون يذكر في أحد المواضيع أن زيوس يفكر عن طريق الصور، ولكن هذا القول لا يختص بزيوس وحده، بل بأي إله آخر من الآلهة. ولا يمكن أن يقال إن الصور هي الأفكار التي على أساسها يخلق الله الأشياء، كما سنرى هذا الرأي من بعد في المسيحية خصوصاً عند القديس أوغسطين، و لعل الأصل فيه أيضاً مذهب الأفلاطونية المحدثة. هذا ويلاحظ أنه إذا كانت الصور أفكاراً في عقل الإنسان أو حتى في عقل الله، فسيكون لها حينئذ وجود كوجود المحسوسات، بمعنى أنه لكي يدركها العقل أو لكي يدركها عقل الله لابد أن تكون موجودة من قبل، ثم يتأملها العقل الإنساني أو العقل الإلهي على النحو الذي يفعله الحس، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل، ليتأملها فيما بعد. ومعنى هذا كله أن الصور لا يمكن أن تكون أفكاراً في عقل الله أو في عقل الإنسان. وإذا قيل رداً على الاعتبار الأول إن الصور موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار لله، فإننا نجد أفلاطون ينكر بصراحة أن تكون الصور مخلوقة، على أي نحو كان هذا الخلق: سواء أكان منذ الأزل، أم كان خلقاً في الزمان. وإنما الصور ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها في عالم علوي، وليس للأشياء أو للكائنات بوجه عام من صلة بها غير صلة المشاركة، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك هذه الصور إلا عن طريق التفكير العقلي، أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شيء. فهنالك صورة للجمال في ذاته، وهنالك صورة للخير في ذاته، وهاتان الصورتان تختلفان تمام الإختلاف، سواء من حيث الماهية أو من حيث الوجود، عن الأشياء الجميلة أو الأشياء الخيرة، وهذا واضح خصوصاً إذا لاحظنا النقد الذي وجهه

أرسطو لنظرية الصور، فإن هذا النقد يتجه في الأصل إلى فكرة وجود الماهيات في ذاتها منفصلة عن الموجودات كما أننا لا نستطيع أيضاً أن نفهم ماهية الصور على النحو الذي فعله (لوتسه)، فإن لوتسه في كتاب" المنطق" حاول أن يفسر وجود الصور بذاتها، على أساس أن هذا الوجود وجود ثابت مهما كان من شأن الأشياء المشاركة للصور، أو حتى لو افترضنا أن شيئاً من الأشياء لم يشارك الصور في ماهياتها. فإن كان معنى هذا التفسير أن الماهيات ثابتة دائماً ولا تتغير، فمن الممكن أن يعترف به أما إذا كان المقصود بهذا أن وجود الصور هو هذا الوجود المنطقي القائم على الذاتية، بمعنى أن الصور تظل كما هي مهما كان من شأن الأشياء التي تكونها، فإن هذا التفسير لا يمكن أن يُقبل تفسيراً صحيحاً لرأي أفلاطون. قلنا عن الصور إنها كليات، ولكن هل معنى هذا أن الكليات وحدة؟ هنا نجد أفلاطون يبحث بحثاً عميقاً عن فكرة الواحد والموجود، أولاً في" السوفسطائي" ثم في" برمنيدس" فيحاول أولاً في السوفسطائي أن يبين خطأ القول بأن الموجود وحدة، لأننا إذا قلنا بالوحدة المطلقة، فإننا لا نستطيع الحكم لأن كل حمل يقتضي وجود شيئين. بل وإذا قلنا مثلاً إن الوجود واحد، فإن هذا القول نفسه غير ممكن إذا حسبنا الوجود وحدة لأننا قلنا هنا بصفتين هما أولاً الوجود وثانياً الوحدة. وإذا قلنا بهذا لم يكن العلم، مع أن العلم كله يقوم على إضافة الصفات إلى الموضوعات، وفي هذه الحالة الصفة غير الموضوع، إذن لابد من القول بالكثرة. وإذا كان الأيليون يقولون بأن الوحدة لا يمكن أن يضاف إليها غير الوحدة، أو أن الوجود لا يمكن أن يحمل عليه غير الوجود، فحينئذ لن نستطيع العلم بحال من الأحوال. وهذا الرأي غير صحيح، لأنه يقوم أولاً على فكرة أن العدم مستحيل فلا يمكن أن يضاف إلى الوجود غير الوجود. ولكن أفلاطون يرد على هذا بأن يقول إن العدم موجود بمعنى من المعاني. أجل إن العدم المطلق مستحيل، ولكن العدم بمعنى السلب والنفي ممكن، هو وجود منظوراً إليه من ناحية أخرى. فإذا قلنا لا أبيض مثلاً فإن هذا القول ليس معناه العدم والاستحالة وإنما معناه وجود آخر غير الأبيض فاللاوجود بهذا المعنى هو وجود الغير. وعن هذا الطريق نستطيع أن نتبين كيف أن الحمل ممكن بين

الصفات المختلفة عن الموضوعات بعضها وبعض، فالشيء الواحد يمكن أن تحمل عليه صفات عديدة، وقد تكون هذه الصفات نفسها متناقضة فيما بينها وبين بعض. فالوجود مثلاً يمكن أن تطلق عليه الحركة والسكون، والسكون والحركة متضادان، وكل ما يطلب في الحمل أن تكون الصفة المحمولة غير متناقضة تناقضاً ذاتياً مع الشيء المحمول. ولهذا كله نستطيع أن نقول عن الوجود أنه يقبل صفات غير صفاته هو، أي بمعنى أنه يحوي الكثرة. والخلاصة التي نستخلصها من هذا البحث في ماهية الحمل هي أن الحمل ممكن دائماً، وذلك لأن الوجود وحدة تتضمن الكثرة أو هو كثرة تتضمن الوحدة. وليس كثرة مطلقة، وإلا لما أمكن العلم، كما أنه ليس وحدة مطلقة، وإلا لما أمكن الحمل كما رأينا. وليست مسألة الكثرة خاصة بالمحسوسات أو الوجود الحسي فحسب، بل هي أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات. فإن الماهيات أو الصور عند أفلاطون ليست وحدة بأي معنى من المعاني، وإنما كل صورة مستقلة عن الأخرى تمام الاستقلال، لأنها ماهية أو صورة لشيء معين متمايز عن بقية الأشياء. وقد كان هذا أيضاً ما دعا أرسطو نقد أفلاطون. ومن الطبيعي أن يقول أفلاطون بالكثرة إذا ما نظرنا إلى المصدر الذي صدرت عنه نظرية الصور عنده، فإن هذا المصدر هو سقراط، وسقراط كان يجعل من الكلي ماهية، وكان يجعل للأشياء المتفقة ماهية واحدة، ويقسم الوجود على هذا الأساس إلى ماهيات مختلفة بحسب اتفاق كل مجموعة من مجموعات الوجود في ماهية بالذات. ولهذا يمكن أن يقال عن الماهيات إنها الأجناس والأنواع. وإذا كنا سنرى فيما بعد أن أفلاطون قد حاول أن يجعل بين الماهيات وحدة، بترتيبها بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً في عالم المثل، فالواقع أن هذه الوحدة هي وحدة في الترتيب لا وحدة في ماهية الصور. وقد يقصد بها في بعض الأحيان" العلية" بمعنى أن أعلى الصور تكون علة، بعض الشيء، وبمعنى سنحدده فيما بعد، لبقية الصور التي تأتي تحتها في سلم التصاعد. ويتضح هذا أكثر حينما نتناول الآن مسألة الصور بوصفها أعداداً. ومذهب أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً مذهب متأخر لا نجده في مؤلفاته الأولى، وإنما نجده خصوصاً فيما يورده أرسطو

عن أفلاطون. ولعل السبب في ميل أفلاطون هذا الميل في أواخر حياته، أنه قد شغل بالفلسفة الفيثاغورية في أواخر أيامه إلى حد كبير، فأراد أن يوفق بين مذهب الفيثاغوريين في الوجود بحسبانه أعداداً، وبين مذهبه في الوجود بوصف أنه مشاركة في الصور. ولكن أفلاطون لم يكن في هذا منطقياً مع المبادىء والمقدمات التي ابتدأ منها، ولهذا نجد تصوير رأيه في الصور بوصفها أعداداً، يختلف، ولعل مرجع هذا في بعض الأحيان إلى أن أر سطو نفسه ــ وهو الذي قدم لنا رأي أفلاطون في الصور بحسبانها أعداداً وشرحه شرحاً وافياً ــ نقول لعل مرجع ذلك أن أر سطو حينما نقد نظرية الصور بحسبانها أعداداً لم يكن يفرق بين ما هو لأفلاطون وحده وما هو من صنع تلاميذه خصوصاً ونحن نشاهد أن الأكاديمية بعد موت أفلاطون قد اتجهت اتجاهاً رياضياً فيثاغورياً واضحاً. ومن هنا ينقسم البحث في هذه المسألة إلى قسمين: القسم الأول: الصور بحسبانها هي نفسها أعداداً، والثاني: البحث في الصور على أساس أن لها وجوداً فوق الوجود الرياضي، وذلك بالتفرقة بين نوعين من الأعداد: الأعداد الحسابية، والأعداد المثالية.

يفرق أفلاطون بين نوعين من الأعداد: الأعداد الرياضية والأعداد المثالية. فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هي الأعداد الرياضية، أما الأعداد بحسبانها مبادىء الاشياء، وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى باسم الأعداد المثالية أو الأعداد كصور. فالوحدة والاثنان إلى العشرة، هي أعداد مثالية لأننا نستطيع من هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى، أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث وجودها الحسي. يضاف على نظرية الأعداد بوصفها صوراً القول بأن الصور علل. ولكن هذا الرأي أيضاً ليس رأياً شائعاً في مؤلفات أفلاطون وإنما هو رأي يمكن أن يستخلص من بعض الأقوال التي أدلى بها في محاوراته. فلنأخذه الآن في الكلام عن الصور بحسبانها أعداداً بوجه عام. رأينا عند الفيثاغوريين أن العدد، خصوصاً الوحدة والاثنان أو المحدود واللامحدود، هما أصل الوجود. وبالطريقة عينها يحاول أفلاطون أن يوفق

بين نظريته في المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين، ويطبّق بعد هذا الصفات التي أضافها الفيثاغوريون إلى الأعداد على الصور نفسها، فينسب للصور أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين. ذلك أنا نرى أفلاطون في مؤلفاته يفرق تفرقة كبيرة بين الأعداد الرياضية وبين الصور، ولكننا نجد مع ذلك في بعض المؤلفات الأخيرة بذوراً لنظرية الصور بوصفها أعداداً. فإن كان قد قال، في كل المحاورات تقريباً، أن للأعداد صوراً كما أن لبقية الأشياء صوراً، فإننا نجده في" فيلابوس" يقول إن من الممكن أن نطبق على الصور صفات العدد كما هي عند الفيثاغوريين، ويحاول أن يُقّرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين الصور بأن يقول إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة في الصور وبين وجود الصور نفسها. ولكننا نجد أر سطو يعرض هذا الرأي وهو أن أفلاطون رأى أن الصور أعداد، عرضاً واضحاً ومن هذا العرض نستنتج أولاً أنه إما أن تكون الأعداد أعداداً مثالية، وإما أن تكون الصور نفسها أعداداً. والأرجح في عرض أر سطو لرأي أفلاطون هو القول الثاني، أما القول الأول فإن لدى أفلاطون كثيراً من الأقوال التي تؤيده، إذ هو يفرق تفرقة واضحة بين الأعداد المثالية وبين الأعداد الرياضية، وتقوم هذه التفرقة على أساسين رئيسيين: الأساس الأول أن الصور العددية أو الأعداد المثالية لا تختلف فيما بينها وبين بعض من حيث الكم، بل من حيث الكيف. والحال على العكس من هذا فيما يتعلق بالأعداد الرياضية، فإنها تختلف من ناحية الكم لا من ناحية الكيف. وعن هذه الخاصية الأولى تنتج الخاصية الثانية وهي أنه بإضافة الأعداد المثالية بعضها الى بعض لا ينتج شيء، بينما نحن إذا أضفنا الأعداد الرياضية بعضها إلى بعض نتجت لنا أعداد جديدة. والاتجاه الذي أخذته الأكاديمية بعد ذلك لا يدلنا على أن أفلاطون قد كان يميل في آخر حياته ميلاً تاماً إلى القول بهذا الرأي. ولهذا فإننا نستطيع أن نفهم هذه الإشارة من جواب أفلاطون في مؤلفاته ومن عرض أرسطو لمذهب أفلاطون في الصور بوصفها أعداداً، نقول لن نستطيع أن نفهم ذلك على أساس أن أفلاطون قد قال إن الصور أعداداً أو شبيهة بالأعداد إذ أن

الصور يمكن أن تحتوي على أكثر من واحد، أو بتعبير فيثاغوري، أن تحتوي على المحدود واللامحدود، وهذا ما أنكره الايليون في نظريتهم في الوجود. فهو هنا في الواقع يحاول أن يرد على الايليين في قولهم بوحدة الوجود المطلقة. وهو يرد عليهم ثانية حينما يرى الايليين ــ ويتبعهم الميغاريون ــ ينكرون الحركة والتغير، فالإيليون والميغاريون قد أنكروا التغير والحركة على أساس أن الوجود الحقيقي يجب أن يكون وجوداً ثابتاً. وأفلاطون نفسه لم يستطع أن يتخلص من هذه النتيجة، ولكنه حاول من بعد أن يجعل للوجود عليّة، وهذه العلية اقتضت منه أن يقول عن الصور إنها علل، والنتيجة لهذا أن يقول بالتغير والحركة. فأفلاطون قد اضطر من ناحية إلى القول بأن الوجود ثابت تبعاً لنظريته في العلم لأن العلم عنده لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان موضوعه ماهيات ثابتة، ولكنه من ناحية أخرى قال إننا إذا قلنا عن الصور إنها ماهيات ثابتة على وجه الإطلاق فقد سلبنا الفعل وسلبنا الحياة. والواقع أن أفلاطون يضيف إلى الصور أولاً الفعل والانفعال: فيقول إن مجرد علمنا بالصور يؤذن بأن الصور نفسها تنفعل بأن تصبح معلومة، فالانفعال إذن موجود. كما أننا من ناحيتنا حين نعلمها نحن نفعل، فالفعل إذن موجود. كما أن هذا الوجود لابد أن تنسب إليه الحياة، وإذا نسبت إليه الحياة فقد نسب إليه الفعل، أي نسب إليه التغير والحركة. كما أن الحياة لا تقوم بغير العقل، فإذا سلبنا عن الوجود الحياة فقد سلبنا عن الوجود أيضاً العقل، والعكس بالعكس. وهنا نرى أفلاطون قد وقف موقفين متعارضين: فهو مضطر، من ناحية الأساس الذي أقام عليه نظريته في العلم، ثم نظريته في الصور، أن يقول بأن الصور ذات وجود ثابت، ولكنه مضطر من ناحية أخرى أن يقول بأن الصور فاعلة وقابلة بالتالي للتغير. فما وجه الاضطرار هذا؟ ولماذا اختلف أفلاطون في تفسيره عن الميغاريين والإيليين؟ العلة في هذا أن الميغاريين والإيليين قد نظروا إلى الوجود في ذاته وبصرف النظر عن الأشياء المتحققة بالوجود، بينما أفلاطون، على العكس من هذا، قد استخلص نظرته في الصور على أساس تأمله في الموجودات والأشياء الحسية، فكان لابد له إذن، وهو ينظر في الوجود، أن ينظر في الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات

الثابتة وهي الصور. وكان عليه أن ينظر إلى الصور بهاتين النظرتين المتعارضتين: النظرة الثابتة؛ والنظرة الحركية أو الديناميكية. ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا قال بأن الصور علل كذلك. ثم إن فكرة المشاركة، وهي الصلة بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات المعقولة أو الصور، تؤذن بضرورة وجود صلة العلية بين هذه وتلك. لكن أفلاطون لايقف عند هذا الحد، بل يحاول أن يُرجع العلل المختلفة، التي هي الصور، إلى علة واحدة تسودها جميعاً. وتلك هي الصورة الأولى أو الصورة العليا، ألا وهي صورة الخير. وهذا الرأي، وهو أن الصور علل، يؤيده ما هو مذكور في محاورة" فيلابوس"، فإنه فيها يُقسم الوجود كله إلى أربعة أقسام اللامحدود، والمحدود والمركب من اثنين، وعلة التركيب. أما علة التركيب فيذكر عنها صراحة في هذا الموضع أنها هي العقل والحكمة، ويذكر عن اللامحدود أنه المادة لأنها قابلة لكل شيء ــ وسنرى هذا فيما بعد عند كلامنا عن المادة عند أفلاطون . فهل نقول إذن ــ مادام أفلاطون لم يذكر في أي قسم من الأقسام توجد الصور، ولا بد أن توجد في واحد من هذه الأقسام مادامت هذه القسمة للموجود قسمة حصر ــ نقول هل معنى هذا أن الصور تدخل تحت المحدود؟ هنا نرى أفلاطون يقول عن المحدود إنه الأعداد والمقادير، ويقول أيضاً كما رأينا منذ حين قليل إن الصور لا يمكن أن تكون أعداداً(على الأقل كما ورد في مؤلفات أفلاطون من حيث أن للأعداد أيضاً صوراً). فعلينا أن نبحث عن شيء آخر ندخل تحته الصور. يقول أفلاطون في أحد المواضيع إن العقل والحكمة شبيهان بالصور تمام المشابهة. فإذا كانت الحكمة والعقل داخلين إذن من باب علل التركيب، فمعنى هذا أنه لابد أن ينطبق على ما يشابههما وهو الصور، هذا القول أيضاً، فتكون الصور داخلة تحت باب العلل. هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يذكر بصراحة في" فيدون" أن الصور علل. والنتيجة الأخيرة التي يمكن أن تستخلص من هذا كله هي أن الصور علل كذلك. نحن إذاً أمام تصورين لماهية الصور أحدهما الذي يجعل للصور وجوداً ثابتاً، والآخر الذي يجعل الصور عللاً فاعلة. فكيف نفسر هذا التناقض؟ هنا يمكن أن نفسر ذلك أولاً بأن نقول ــ كما قال تسلر ــ إن فكرة

العلّة الفاعلية والعلّة الصورية لم تكن واضحة عند أفلاطون كما هي واضحة عند أرسطو وعندنا نحن اليوم. فإذا قال أفلاطون عن الصور إنها علل، بمعنى إنها علل صورية، وقال عنها مرة أخرى إنها علل بمعنى إنها علل فاعلية _ وفي الحالة الأولى يمكن أن يكون لها وجود ثابت، وفي الحالة الأخيرة لا يمكن أن يكون لها ذلك الوجود الثابت _ فإن ذلك يفسر على أساس أن التفرقة بين العلة الفاعلية والعلة الصورية لم تكن واضحة في ذهن أفلاطون. نستطيع ثانياً أ ن نفسر هذا التناقض على أساس ما قلناه عن منهج أفلاطون في البحث. فهو يحاول دائماً _ خصوصاً في الأدوار الأخيرة من حياته _ ألا يقول برأي قطعي وأن يعرض الأقوال المتناقضة، ولا يستطيع أن ينتهي إلى نتيجة إيجابية. ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف قال بهذين القولين المتعارضين. ومن هنا أيضاً يمكن أن يقال إن هذه المحاولات التي قام بها كثير من المؤرخين من أجل التوفيق بين الرأيين محاولات لاطائل تحتها، خصوصاً إذا لاحظنا أن البعض من هذه المحاولات قد قام على أساس إنكار نسبة محاورة" السوفسطائي" إلى أفلاطون. وما تكشف هذه المحاورة عنه من تناقض فيما بينها وبين محاورات أخرى فيما يتعلق بماهية الصور، لا يمكن أن ينهض دليلاً على أن هذه المحاورة منحولة وليست صحيحة بالنسبة إلى أفلاطون .

٣ _ عالم الصور:

إذا كان أفلاطون قد أقام نظريته في الصور على أساس أنها الكليات التي تجمع بين الأشياء المختلفة من حيث أن هذه الأشياء تتصف بصفات مشتركة، فقد حاول أيضاً من ناحية أخرى أن يجعل بين الماهيات أو الصور روابط تشابه، وأن يرتبها فيما بينها وبين بعض ترتيباً تصاعدياً. يقول أفلاطون بأن الصور مفارقة، فلننظر في الأشياء التي يمكن أن تكون لها صور. فنرى أولاً أن هذه الأشياء متعددة كل التعدد، لأن كل جنس أو نوع

[1] - المرجع السابق، ص(١٦٤ _ ١٦٧)

يمكن أن يكون صورة، والأنواع والأجناس عديدة، فالصور إذن عديدة. وليس هذا فحسب، بل إن كل شيء في الوجود ـ أو هذا على الأقل ما يظهر في المحاورات الأفلاطونية، خصوصاً في الدورين الأول والثاني ـ نقول إن أفلاطون يرى أن كل شيء في الوجود له صورته، فليست الصورة مقصورة على الأشياء الجميلة أو الخيرة أو الحقيقية، بل لكل شيء مهما كان شراً أو قبيحاً أو باطلاً، صورته. بل ولا يقتصر هذا على الجوهر، وإنما يتعداه أيضاً إلى النسب والإضافات. فالنسب بين الأشياء لها أيضاً صورها: فالمشابهة والكبر والصغر لها أيضاً صورها، بل وتسمية الأشياء لها صورها كذلك. ويغلو أفلاطون في هذا القول فيذهب إلى حد القول أيضاً بأن اللاوجود له أيضاً صورته. ولكننا نراه مع ذلك قد حاول في أواخر أيامه، كما يشاهد في عرض أرسطو، أن يضّيق من نطاق الأشياء التي لها صور شيئاً فشيئاً. فنجد عند أرسطو "ما بعد الطبيعة" أن أفلاطون ينكر أن تكون للأشياء المصنوعة صور، وإنما الأشياء الطبيعية هي وحدها ذات الصور. وبعد أن كان أفلاطون يقول أنه حتى الشعر أو القذارة نفسها لها صور، نجده يحاول شيئاً فشيئاً أن يقصر الصور على الأشياء الحسنة. ولكنه في هذه المحاولة نحو تضييق ميدان الصور إنما يسير في اتجاه مضاد للمبدأ الأصلي الذي أقام عليه نظريته. فإذا كان مذهبه يقوم على أساس أن العلم لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الماهيات أوالصور، فإن معنى هذا أن أي شيء يصلح أن يكون موضوعاً للعلم، لابد أيضاً أن يكون له صورته، ولما كانت هذه الأشياء التي يحاول أفلاطون أن ينكر أن تكون لها صور، تصلح أن تكون موضوعاً للعلم، فلا بد أيضاَ تبعاً لمنطق مذهبه، أن تكون لها هي الأخرى صور كذلك.

وعلى كل حال فيلاحظ أن أفلاطون قد حاول من بعد أن يبحث في الصور الأساسية التي تحمل على الوجود. فهو يبحث في الشبيه واللاشبيه، وفي الحركة، والمساوي واللامساوي، وفي الكبير والصغير، وفي المحدود واللامحدود ويحاول أن يربط بين هذه الصور وأن يحدد علاقاتها بعضها ببعض. ولكنه لم يتوسع في هذا البحث كثيراً، ولم يكن بحثه منظماً، وإنما كان بدءاً للبحث في هذا الاتجاه. فعلى الرغم من أنه ليس من العسير أن

يكتشف الإنسان في مباحث أفلاطون المقولات الارسطوطالية فإن أفلاطون لم يستطع، أو لم يوضح بالفعل، المقولات التي تحمل على الوجود كله، وإليها يرجع كل حمل على الوجود. وإنما كان بحثه بحثاً موزعاً غير منتظم، لا تكّون مذهباً منطقياً وجودياً واضحاً.

ثم يبحث أفلاطون بعد هذا في صلة المثـل بعضـها ببعـض، ويقـول إن الموجودات مترتبة ترتيباً تصاعدياً. ويرتفع بهذه الموجودات شيئاً فشيئاً حتى يصل في الصور إلى أعلى صورة، وهي صورة الخير، فيقول: كما أن الشمس هي مصدر الضوء والحياة في هذا الوجود، كذلك الحال في عالم المثل: صورة الخير هي مصدر النور ومصـدر الحيـاة بالنسبة إلى بقية الصور، فجميع الصور معلومة لصورة الخير، بمعنى أنه لما كانت صـورة الخير أعلى الصور فإن ما تحتها من الصور يستمد وجوده منها، أو كما سيقول أرسـطو فيما بعد، إن الأعلى في مجموعة هو علة الوجود في بقية المجموعة. وهنا تعترضنا مسـألة هامة كل الأهمية وتلك مسألة الصلة بين صورة الخير وبين الله. فإن أفلاطون يتحدث عـن فكرة الخير كما رأينا بوصفها علة الصور. فإذا كانت الصور علة الأشياء، فعلة الصور هي علة الوجود، ومعنى هذا أن علة العالم هي صورة الخير. فكيف إذن نتصور الصلة بينـها وبين الله؟ هنا نجد أيضاً موقفين متعارضين لأفلاطون: فهو في محاورة مثـل "فيلابـوس" أو "السياسة" يجعل صورة الخير والله شيئاً واحداً. ولكننا نجده مرة أخرى في "طيمـاوس" يقول إن هناك من ناحية: الصانع ومن ناحية أخرى الصور، والصانع يخلق العالم بأن يتأمل الصور فالصور إذن موجودة إلى جانب الصانع أوالله. وهنا لا يمكن أن يقال، توفيقاً بـين هذه الأقوال المتعارضة، إن الصور أفكار الله فقد رأينا من قبل كيف أن الرأي بـاطل ولا يمكن أن يقال بالنسبة لأفلاطون. كما لا يمكن أن يقال من ناحية أخرى أن ذلك التوفيـق يأتي عن طريق الفصل فصلاً تاماً بين صورة الخير وبقية الصور، فإن كلام أفلاطـون لا يسمح لنا بهذا الفصل التام وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الصانع إنه صورة الخـير، في مقابل الصور التي على أساسها يصنع الأشياء. فنحن إذا سرنا مـن السياسـة مـارين بفيلابوس واصلين حتى طيماوس، وجدنا رأي أفلاطون في هذه المسألة يتغير تغيراً كبـيراً:

فبعد أن كان يجعل الله وصورة الخير شيئاً واحداً، ينتهي بأن يفصل بين الإثنين فصلاً تاماً. والذي يميل إليه تسلر هنا هو أن يقول إن فكرة الصانع في"طيماوس" فكـــرة أســـطورية غامضة، بينما نجد فكرة صورة الخير بوصفها علة الوجود فكرة واضحة في"السياسة" كل الوضوح، فالأفضل إذن أن نأخذ بهذا القول، وأن نطرح القول الأول.

ولكننا نستطيع أن نرجع هذا الاختلاف في موقف أفلاطون فيما يتصل بالصلة بـــين صورة الخير وبين الله إلى نفس المنهج الأفلاطوني، وأن نقول إن أفلاطون كان متأثراً بعض التأثر بالدين الشعبي، ولهذا اضطر أن يتحدث عن الله كما تصوره الدين، ولكنه لم يحـلول أو لم يستطع أن يوفق بين أقواله الفلسفية وبين هذه النظرة الدينية. وعلى كل حال فإننـــا نجد في"طيماوس"نزعة دينية واضحة، خلاصتها أن الله هو الخير، وأنه إنما يصـــدر عنـــه الوجود لأنه خير، والخير يقتضي الفيض والوجود، وعن هذا الجود ينشأ العالم[1].

الطبيعيات:

الطبيعيات عند أفلاطون تنقسم ثلاثة أقسام رئيسية، كلها تتصل بنظرية الصور بوصفها العمود الفقري لمذهب أفلاطون كله. ذلك أن البحث يجب أن يتجه أولاً إلى الشيء الذي هو في مناظرة الصور والذي باجتماع الصور وإياه ينتج المحسوس. وهذا الشيء هو المادة. وثانياً لامناص من البحث في الصلة بين العالم المحسوس وبين الصور، وهذا يكوّن القســـم الثاني من الطبيعيات، وأخيراً لابد من البحث في الصلة التي تجمع بين الصور والمحسوسات، أو بعبارة أدق علة الحدوث في الكون، وتلك هي النفس الكلية. فلنبحث في كل من هذه الأقسام الثلاثة.

١- المادة:

لابد أن نبدأ من الأساس الأول الذي أقيم عليه مذهب أفلاطون الكلي وهو نظريـــة الصور. ونحن قلنا لابد من القول بالصور بوصفها الموجود الثابت الذي لا يتغير، والـــذي

[1] - المرجع السابق، ص(١٦٧ ــ ١٦٨).



يكّون ماهية الأشياء، والذي هو في مقابل العلم. وحينئذ لابد لنا أن نبحث في مقابل الصور، أي في هذا الشيء الذي لا يقوم بذاته، والذي يجري عليه التغير دائماً، والذي هو مصدر الكثرة في الموجودات. وهذا الشيء الذي يتغير باستمرار ولا يبقى ثابتاً على حال، والذي عن طريق اجتماعه بالصورة يكون الحدوث، وهو ما يمكن أن يسمى باسم لم يستخدمه أفلاطون ألا وهو الهيولى أو المادة. أما أفلاطون نفسه فلم يستخدم هذا اللفظ في المعنى الذي نراه شائعاً فيما بعد والمفهوم لدينا الآن، وإنما كان يستعمله عادة بالمعنى الاشتقاقي اللغوي: أي الغابة أو الخشب.

وقد اختلف الذين رووا مذهب أفلاطون اختلافاً كبيراً في ماهية هذه المادة. فنشاهد أرسطو يقول عن أفلاطون إن المادة لدى هذا الأخير هي الأصل في نشأة العالم، وإنها كانت موجودة منذ الأزل في حركة دائمة، وإن الصانع، عندما صنع العالم، نظمَّ هذه المادة المشتتة التي كانت في حركة دائمة. ويقول آخرون إن المادة عند أفلاطون هي الشيء المتغير باستمرار، وإنها عنصر يجري فيه التغير الدائم جريانه في أي عنصر آخر مثل الماء والنار.

وهنا يثار في هذا الصدد مسألة خلق المادة، وهل كان أفلاطون يعتقد أن المادة مخلوقة أو غير مخلوقة. والواقع أننا لا نجد موضعاً واحداً من مؤلفات أفلاطون، يذكر فيه ما يحاول البعض أن يفسر به وجود المادة عند أفلاطون، نقول لا نجد موضعاً واحداً يقول فيه إن المادة قد خلقها الصانع، بل نجد عنده دائماً وباستمرار أن المادة أزلية وأوضح الأدلة على هذا أنه من غير الممكن أن يكون أفلاطون قد قال بأن الصانع قد خلق المادة، لأن الصانع مصدر الخير، والخير لا تنتج عنه إلاالخير، فكيف يمكن إذن أن يخلق المادة وهي مصدر الشر في الوجود؟

ولنعد الآن إلى ما قاله أر سطو من أن المادة عند أفلاطون نوع من الخليط الأزلي. فنقول إن هذا الرأي لا نجده مطلقاً عند أفلاطون في أية محاورة من المحاورات، وإنما ينسب

أر سطو هذا الرأي إليه اعتماداً على المحاضرات الشفوية التي ألقاها أفلاطون في آخر حياته والتي أورد لنا أر سطو شيئاً كثيراً عنها.

لكن يلاحظ هنا انه، إما أن يكون أر سطو قد أخطأفهم مذهب أفلاطون، وإمـــا أن قوله يجب أن يفسر تفسيراً آخر غير المعنى الظاهر لهذا الكلام، لأن المادة عند أفلاطـــون ليس لها وجود حقيقي، وكل الوجود إنما ينتسب إلى الصور أو الماهيات فـــلا يمكـــن أن يكون لها وجود حقيقي إذن. ثم إن أفلاطون يمثل المادة بهذا الخلاء الذي تصوره الذريـــون وفسروا على أساسه الحركة، ولهذا يتحدث عن المادة كثيراً بوصف أنها المكان. وهنا يجب أن نحدد معنى هذا اللفظ تحديداً دقيقاً لأن المكان ــ على الأقل في العرف العام أوفي العقل ــ لا يمكن أن يتصور غير مشغول بمادة، فالمكان أيضاً هو مادة بالمعنى المفهوم لدينـــا، أي الأجسام. ولكن الواقع هو أن أفلاطون لم يفهم المكان هذا الفهم، وإنما فهمـــه بوصفـــه الخلاء المطلق، وإذا كان قد استعمل هذا اللفظ هنا، فمرجع هذا إلى سوء استعماله لهـــذا اللفظ اللغوي وعدم تحديده لمعناه الفلسفي.

وفي الطرف الآخر رأي حاول أن يحل المسألة حلاً مثالياً خالصاً وهـــو رأي (رتـــر)، الذي يقول إن المادة الأفلاطونية شيئ مجرد صرف لاوجود له في الخارج، وقد افترضـــه أفلاطون افتراضاً من ناحية نظرية المعرفة. فنحن في علمنا بالأشياء الخارجية نستعين بشيء فيه نتصور وجود الماهيات. وهذا الشيء هو ما يسمى باسم المادة. ولكن هذا الرأي أيضاً رأي غير صحيح، لأن أفلاطون لا يتحدث عن شيء من هذا في محاوراته ومـــن ناحيـــة أخرى نلاحظ أن هذا النوع من المثالية لم يكن موجودا عند اليونانيين بوجه عام. فـــهذه الذاتية التي نراها واضحة في العصر الحديث، وعلى الأخص عند(بركلي)، لا يتصـــور أن تكون موجودة عند أفلاطون، بمعنى أن المادة هي من خلق الفكر وليســـت ذات وجـــود خارجي في الواقع. ــ والذي نستخلصه من هذا كله هو أن المادة عند أفلاطون ليســـت هي المادة بالمعنى المفهوم، وإنما هي شبه المادة، بمعنى أنها شبه إطار فارغ فيه يجري التغـــير وفيه تدخل الصور كي تتحد بالمحسوسات لأن المادة الأفلاطونية ليس لها أي وجود وليس

لها أي قوام ولهذا فهو يقول عنها أنها لاوجود في مقابل الوجود الحقيقي، وهـو وجـود الصور. وفي هذه المثالية المغالية صعوبات كثيرة، أهمها أننا قلنا مـن قبـل إن المحسـوس موضوع الإدراك الحسي وأن الماهية موضوع العلم الصحيح، أما اللاوجـود فموضـوع الجهل، أي أنه من غير الممكن مطلقاً أن يعلم الإنسان اللاموجود فـإذا كـانت المـادة لاموجوداً، فكيف يحق لأفلاطون أن يتحدث عنها وكيف يتيسر لـه أن يتصورهـا أدنى تصور؟

أدرك أفلاطون هذه الصعوبة، ولكنه لم يستطع أن يحلها وأن يقدم عنها جواباً شـافياً، بل اكتفى بقوله إن المادة شيء يدُرك، بوصفها مقابلاً للوجود .فإدراكها إذن بالنسـبة إلى الصورة. ثم نجده بعد هذا، وخاصة في محاورة"طيماوس" يصف المادة بأنها اللامحـدود، وأرسطو نفسه يذكر عن أفلاطون أنه يعرف المادة أيضا هذا النعريف، فبأي معنى يجب أن نفهم المادة بوصفها اللامحدود، وهو مالا صفة معينة له؟ المادة التي هي لامحدود، هي بهـذا المعنى الشيء الذي لا صفة له، لأنه يمكن إن يتصف بكل الصفات، فالمادة هي عدم التعيين المطلق. ولكننا نجد بعد هذا تقسيمات وتصورات للمادة بوصف أن لها أثراً في تكويـن الأشياء. وأوضح ما نرى هذا حينما يقال عن المادة إنها العلة في وجود المحسوسات علـى أساس أنه باجتماع المادي والمعقول يتكون المحسوس. فكيف يمكّن المادة أن تكون حاصلة على هذه العلة إذا كانت لاوجوداً، أي شيئاً سلبياً مطلقاً؟ هنا نجد أيضاً نفس المشكلة التي وجدناها من قبل، وهي مشكلة عدم التحديد في كلام أفلاطون أو التناقض والوقـوع في أقوال متعارضة. وبعد هذا فلنبحث في صلة المادة بالصور وهل للصور مادة كما للأشـياء المحسوسة.

هنا يتحدث بعض المؤلفين عن وجود نوعين من المادة عند أفلاطون: إحداهما خاصـة بالمثل، والأخرى خاصة ببقية الموجودات سواء أكانت موجـودات حسـية أم كـانت موجودات رياضية، وعن طريق هذه التفرقة يحاولون أن يفسروا ما قاله أر سطو عن المادة الأفلاطونية بوصف أن الصور تتكون منها أيضاً، غير أنه لا يحق لنا أن نقول بهذه التفرقـة

طالما لم توجد في المحاورات. ومن ناحية أخرى نقول: على أي أساس يمكن أن يقـــال أن الماهيات أو الصور مادة؟ سيكون هناك تناقض حينئذ، لأننا قلنا أن وجود الماهيات هـــو الوجود الثابت غير القابل لأي نوع من أنواع الحركة أو التغير وأنها في حركـــة دائمـــة. فكيف يمكن أن تجتمع هذه المادة مع الماهيات الثابتة؟ إما أن يكون هنا تنـــاقض في فكـــر أفلاطون، وإما أن تكون هذه التفرقة غير صحيحة، وخاصة لأننا لا نجـــده يذكرهـــا في محاوراته، ومصدرنا في هذا كله أر سطو وحده. والواقع أن أر سطو في روايتـــه لكـــلام أفلاطون في صدد ـــ المادة كما هي الحال أيضاً فيما يتعلق بالصور ـــ قد غالى كثـــيراً في بعض النواحي و لم يكن صادقاً في عرضه لبعض الآراء، كما انه حاول مراراً عدة أن يفهم أقوال أفلاطون على أساس مذهبه الخاص، فكانت نتيجة هذا أنه شوّه كثيراً مـــن الآراء الأفلاطونية، ولذا لا يحق لنا أن نعتمد عليه كثيراً، على الأقل في هذا الصدد[1].

٢ ـ الصلة بين المحسوس وبين الصور:

في كتاب" ما بعد الطبيعة" يقدم لنا أر سطو نقداً عنيفاً لنظرية الصور. وهذا النقد يقوم أولاً على أساس الصلة بين المحسوسات وبين المعقولات أو الصور، فيقول أولاً: كيـــف يمكن المعقولات، وهي مفارقة، أن تكون حالّه في المحسوسات باطنة فيها، إذا كان المعقول مناقضاً للمحسوس، وكان من غير الممكن إذن أن يجتمع الأثنان في شيء واحد؟ وثانيـــاً: يقول أفلاطون إن الصور هي نماذج أو أمثلة على غرارها تصاغ الأشياء المحسوسة، ولكـــن يلاحظ هنا أن ثمة تشابهاً مشتركاً بين المحسوسات وبين الصـــور الـــتي تشـــارك هـــذه المحسوسات فيها، فلماذا لا يفترض حينئذ وجود صور أعلى من الأثنين باعتبار أن نظريـــة الصور تقوم على أساس فكرة الكلي المشترك أو الصفة الجامعة بين شيء وآخر؟ ويلاحـــظ ثالثاً أن فكرة العلية فيما يتصل بالصور فكرة غامضة كل الغموض، وذلك لأن أفلاطـــون لم يوضح لنا كيف أصبحت الأشياء موجودة عن طريق المشاركة بالصور، وما العلة الـــتي

[1] ـ المرجع السابق، ص(١٦٩ ـــ ١٧٠).

سببت هذه المشاركة وجمعت بين الصور وبين المادة، فكونت من الأثنين هذا المزيج الذي هو الوجود؟ ولكن هذه الاعتراضات يمكن أن تنحل كلها إذا فسرنا أفلاطون تفسيراً حقيقياً يقوم على أساس فهم هذا المذهب فهماً عقلياً فيه شيء من التأويل، حتى يتمكن الإنسان من أن يوفق بين هذه الأقوال، خصوصاً إذا لاحظنا أن أفلاطون نفسه كان عالماً بالكثير من هذه الاعتراضات، بل إنه في محاورة "برمنيدس" يثير الاعتراض الأول، فكيف يمكن أفلاطون أن يترك هذه الاعتراضات كما هي، وألايعدّل مذهبه حاسباً حساباً لما تقتضيه هذه الاعتراضات؟

أغلب الظن أن أفلاطون لم يفعل هذا التعديل، لأنه رأى أن هذه الاعتراضات كلها يمكن أن تزول إذا نظرنا إلى الفكرة الرئيسية في المحسوسات بوصفها خليطاً من المادة لا من الصورة. فإذا نظرنا إلى هذا فإننا نجد حينئذ أن الاعتراض الأول يسقط تماماً، لأنه يقوم على أساس فكرة التفرقة تفرقة تامة بين عالم الصور وعالم المحسوسات، والواقع أن أفلاطون لا يقول بهذا القول بهذه الحدة، وإنما هو يلجأ فقط إلى بعض صور وتشبيهات وتوكيدات لا يريد بها أن تؤخذ بحروفها وظاهرها فيفهم منها أن هناك عالماً مثالياً مفارقاً كل المفارقة لهذا العالم الحسي، وإنما هو يرغب من وراء هذه التوكيدات أن يبين بكل وضوح أن هناك فارقاً في الشيء الواحد بين صورته وبين مادته، وأنه لابد من وضع تفرقة حادة بين الاثنين، ولكن في داخل الشيء الواحد عينه. وذلك كرد فعل ضد الفلاسفة الطبيعيين السابقين، الذين ضحوا بالوجود العقلي أو وجود الماهيات من أجل الوجود الحسي أو وجود المادة، فجعلوا الوجودين متصلاً كلاً منهما بالآخر تمام الاتصال. فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو أن ثمة ثنائية في المحسوسات، بين الماهيات من ناحية وبين المادة من ناحية أخرى. والذي يستخلص من هذا هو أن الصور باطنة في الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً.

ويسقط الاعتراض الثاني حينما نلاحظ أن هذه المشاركة بين المحسوسات وبين صورها يجب أن يحدد معناها على أساس أن هذه المشاركة ليست مشاركة شيئين منفصلين تشابهاً

في شيء، وإنما هذا الشيء علة الاثنين ويجب أن يوضع فوقها. وأخيرا يسقط الاعتراض الثالث، وهو الخاص بالعلية في الصور، إذا رجعنا إلى ما قلناه من قبل عن الصور بوصفها عللا. هذا إلى أن هذا الجزء يدخل فيه الشيء الكثير مما ينتسب إلى ميدان الأسطورة، لأن أفلاطون لم يستطع أن يدلي فيه بكلام عقلي خالص، وهنا تظهر فكرة الصانع وهي فكرة أسطورية بحث فلا تفسر مطلقا هذه المهمة، مهمة عليه الصور.

فلنبحث الآن في الصلة بين العالم الحسي وبين عالم الصور. أول ما يقال في هذا الصدد هو أن الصور باطنة في الأشياء وليست عالية عليها مفارقة لها كل المفارقة، على نحو ما يصوره أرسطو وتابعه عليه الغالبية من المؤرخين.

وإنما يجب أن ننظر إلى الصور على أنها باطنة في الأشياء. وعلى كل حال فستتضح هذه المسالة أكثر عند الكلام عن المشاركة.

يأتي بعد هذا رأي يقول بأن المحسوس مستخرج من الصور. وأصحاب هذا الرأي، ومنهم أرسطو، يقولون بأن المحسوس من نوع مشابه تمام المشابهة للمعقول من حيث إن المعقولات أوالماهيات تمازج المحسوسات، وإذا كانت كذلك فالمحسوسات من جنسها، وتستخلص منها مباشرة، فهي وجود من نوع أحط من الوجود الأول وهو وجود الصور. ولكن هذا الرأي أيضا غير صحيح، لأن الصلة بين المحسوسات وبين الصور لا يمكن أن تكون صلة اشتقاق للواحدة من الأخرى، وإنما نجد هنا في الواقع رأيين متعارضين لأفلاطون: فنجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن الوجود الحقيقي هو وجود الصور، وكل موجود مهما كان من أمره فهو داخل بالضرورة تحت هذا الوجود، أي أن المحسوسات داخلة أيضا تحت وجود الصور، بمعنى أن وجود الصور يشمل وجود المحسوسات. ولكننا نجد رأيا آخر لأفلاطون يحاول أن يفرق فيه بين هذين العالمين: عالم الصور وعالم المحسوسات، ويجعل الصور مفارقة كبيرة وعالية على المحسوسات، فكيف يمكن التوفيق بين هذين الرأيين، خصوصا وأن الميل السائد عنده في أخريات حياته أن يصور المثل على أنها مشابهة للموجودات الحسية ، وأن ليس هناك فارق كبير بين عالم

الصور وعالم المحسوسات. ولكنه يقترب شيئاً فشيئاً من أرسطو، الذي أراد أن يملأ هذه الهوة التي تصور وجودها بين عالم الصور وعالم المحسوسات عند أفلاطون.

وإذا بحثنا الآن في كيفية التشابه بين الصور وبين المحسوسات أو اتحاد الصور والمحسوسات، وجدنا أن كلام أفلاطون هنا كلام اسطوري، إذ هو يستخدم لبيان هذه العلاقة فكرة مجازية هي فكرة المشاركة، ولا يحدد ماهية هذه المشاركة وكيف تكون الأشياء مشاركة لصورها في ماهيتها. أو ليس معنى هذه المشاركة أن الصور قد انقسمت؟ إذ المفهوم حينئذ أن الشيء المشارك فيه سيكون موجوداً في عدة أشياء، ومعنى هذا أن الصور قد انقسمت. ولما كانت الصور في نظر أفلاطون جوهراً معقولاً، والمعقول بسيط لا يقبل القسمة، فسيكون من التناقض، إذن ومن غير المفهوم، ان تصوُّر الصلة على أنها صلة المشاركة. وهذا أيضاً من الاعتراضات التي وجهها أرسطو إلى افلاطون. ولكن هذا الاعتراض يمكن أن يسقط هو الآخر بتفرقة وضعها أرسطو نفسه. ذلك أن الصور — بوصف أن لها وجوداً مستقلاً، ذاتياً — لا يمكن أن يفرّق فيها بين جزء وجزء، أي أنه من المستحيل أن يقال عنها إنها تنقسم، وإنما يقال عن الشيء أنه ينقسم حينما تدخله المادة، فمبدأ الفردية هو المادة كما يصرح أرسطو نفسه. وإنما الذي يتم في الموجودات في الخارج هو أن المادة، عندما تضاف إلى الصور، تفرق بين الموجودات. لكنها لا تفرق في الصور نفسها، بل الصور قائمة بذاتها بسيطة غير منقسمة. غير أن هذا التفسير أيضاً صعب الفهم، لأنه مادامت المادة قد دخلت في الشيء، مادامت المادة مبدأ الجزئية أو الفردية، ومادام من الممكن أن تتصل الصورة بالمادة، فأنها ستكون إذن عرضة للتجزئة، والتجزئة معناها الانقسام في الصور نفسها. ولهذا فإن الاعتراض لا يمكن أن يحل بسهولة. ومن هنا جاءت فكرة أن المشاركة هي محاولة من جانب المادة للتشبه بالصورة، ومن هذا النزوع يحدث التشابه بين المادة وبين الصورة، وهذا ينتج المحسوس. وتكون المشاركة معناها إذن محاولة التشبه من جانب المادة بالصورة. الا أن هذا القول أيضاً لا يحل المشكلة كثيراً، لأنا

لا نفهم ما العلة في نزوع المادة إلى التشبه بالصورة ولا نستطيع أن نبين ما هـي الصلـة الضرورية الموجودة بين الشيء وصورته.

وهذا فإن اعتراضات أرسطو على فكرة المشاركة اعتراضات وجيهة في أكثر أجزائها.

بقي علينا أن نتحدث عن صورة الخير بوصفها مصدر العلية بين عـالم الصـور وعـالم المحسوسات. فقد رأينا من قبل أن صورة الخير هي الصورة العليا وأنها القمة بالنسبة لجميع الصور وأنها أخيراً العلة الأولى أو الإله. فإذا كانت الحال كذلك، فيمكن تصوير الصلـة بين المحسوسات وبين الصور على أساس علية صورة الخير. فعن طريق صورة الخير تتحـد صورة الأشياء بالمادة، وعن هذه تتكون المحسوسات. وهذا ما يسميه أفلاطون باسم العلية العاقلة في مقابل الضرورة او العلية العمياء. ذلك لأن المادة لا تقبل دائماً الصورة، فتـارة تشوه منها، وتارة تكون نافرة بالنسبة إليها، ومن هذا ينشأ عدم قبولها لها، والموجـودات التي تنشأ عن صورة الخير والتي فيها تقبل الصورة المادة أو الهيولي التي يراد إيداعها فيـها، قبولاً تاماً، فالعلة فيها علة عاقلة. وقد تحدث أفلاطون كثيراً عن هذه العلة العاقلة وعـن الخيرية في الطبيعة وعن كون الأشياء مرتبة كلها لغاية، كما سيقول أرسطو هذا فيما بعـد بالتفصيل. والضرورة هنا تناظر في الواقع فكرة الصدفة عند أرسطو. أما فكـرة الصـانع فليس لها معنى حقيقي في هذا الصدد، وإنما هي فكرة أسطورية تكاد تكون تماماً صـورة الخير في تصوير أسطوري، فيجب أن تفسر تفسيراً مجازياً.

وهنا نود أن نلقي نظرة عامة على فكـرة الهيـولي، وفكـرة الصلـة بـين عـالم المحسوس وعالم المعقول كما بيناه حتى الآن. فيشـاهد أولاً أننـا لم نـأخذ بالتفسـير المعتاد للصلة بين العالم المحسوس والعالم المعقول. فـالنظرة العاديـة هـي تلـك الـتي تحاول أن تفرق تفرقه مطلقة بين هذين العالمين، ورائد هـذه النظـرة أرسـطو دائمـاً والنقد الذي يوجهه إلى أفلاطـون.

ولكننا قد رأينا من العرض الذي قمنا به حتى الآن أن ذلك النقد قد وجه في شيء مـن الاندفاع، مما يجعل أرسطو لا يفسر مذهب أفلاطون التفسير الحقيقي الذي يسـتدعيه، لا

النص فقط، بل والروح العامة لمذهب أفلاطون والظروف التي أحاطت به من حيث التراث الذي نقل إليه، فيما يتصل بالصلة بين المادة وبين المعقولات. لذا يجب ألا نقول مع القائلين إن الصور مفارقة مفارقة تامة للأشياء المشاركة فيها، بل يجب أن نفرق بين كون الصور مفارقة مفارقة تامة، وبين كونها ذات كيان خاص ومستقلة.

فإن المقصود بهذه التفرقة الأخيرة هو أن تحدد على وجه الدقة ماهية الصورة بالنسبة إلى ماهية المادة، وإن يجعل الوجود المادي في مرتبة منحطة بالنسبة إلى مرتبة الوجود المعقول، لدرجة أن يصبح هذا الوجود المادي لا وجوداً. فقصد أفلاطون من وراء هذا كله إذن هو أن يؤكد أن الوجود الحقيقي هو الوجود المعقول، وليس الوجود المحسوس، لأن العلم يقتضي هذا.

ويلاحظ ثانياً أنه في الكلام عن المادة يجب ألا ينظر إلى المادة هذه النظرة الأرسطالية بوصفها العنصر الذي يتكون منه الكون، فإن المادة بهذا المعنى قد تحدث عنها أفلاطون بوصفها العناصر. وما يسمى باسم المادة الأولية عنده يجب أن يفرق بينه وبين المادة الأولية عند الفلاسفة السابقين على سقراط. فليس لهذه المادة الأفلاطونية قوام خاص، وإنما هي عدم تعين مطلق خالص، فليس لها من ناحية الكم أومن ناحية الكيف أي شيء تتميز به وتتعين. ومن هنا كان من السهل أو المفهوم أن يكون أفلاطون غير دقيق في استعماله لهذا المصطلح الذي يعبر به عن هذه المادة. فقد رأينا عند كلامنا عن اللغة عند أفلاطون كيف أنه استعمل أسماء عدة للدلالة على هذه المادة، مما يدل على أنه لم يقصد من ورائها غير شيء واحد، هو أنها المقابل، من الناحية الوجودية، للتغير، وذلك ضد الايليين، ومن الناحية الأخلاقية، لوجود الشر. فهي في الواقع مبدأ للتفسير أكثر منه أن تكون مبدأ وجودياً حقيقياً. ولهذا سماها باسم اللامحدود، أي أن المادة موضوع غير معين، وليست شيئاً يطلق على الأشياء فيعطيها صفة اللاتعيين.

ويلاحظ ثالثاً أن أفلاطون كان ثنائياً في تصوره للمادة، وكان حريصاً كل الحرص على هذه الثنائية؛ ومن أجل هذا غالى في تصوره لهذه الثنائية، فاضطر من أجل هذا أن

يستعمل تعبيرات فيها كثير من الإفراط، وليس المقصود بها أن تؤخذ بحروفها: كما هـــي الحال في قوله بالمفارقة.

فالخلاصة التي نستخلصها من هذا كله هي أن العالم الأفلاطوني مركب من اثنـين وأن هذين الاثنين متحدان معاً، وأن هذا الاتحاد يجب أن يفسر على أساس أنه الموجود بوصفه الواقع[1].

٣ ـ النفس الكلية:

والعلة التي تجمع بين الصور وبين المادة هي النفس الكلية.وقد اختلف المؤرخـــون في تصويرهم لماهية هذه النفس الكلية، خصوصاً إذا لاحظنا أن فكرة النفس الكلية قد لعبـت دوراً كبيراً في الفلسفة الكلية في العالم، وهذه النفس الكلية هي مصدر الحياة في الوجـود، وتصوروا تبعاً لهذا أن العالم كائن حي، ولكن هذه النظرة نظرة وحدة في الوجود بمعـــنى أنها تتصور الوجود أو الكون شيئاً واحداً له جسم وله نفس، لكـــي يكـــون في النهايـــة موجوداً واحداً. وهذا التصوير ـــ ولو أننا نجد شبيهاً له عند كثير من المؤرخـــين الذيـــن تحدثوا عن النفس الكلية عند أفلاطون ـــ يجب أن يستبعد نهائياً لأنه يتنـــافى مـــع المبـــدأ الرئيسي لفلسفة أفلاطون كلها وهو مبدأ الثنائية. فالفصل بين الروح وبين المادة، او بـــين النفس وبين الجسم، كبير لدرجة أنه يتنافى مع أي مذهب من مذاهب وحدة الوجـــــود، كما أن مبدأ النفس الكلية عند أفلاطون قد مُزج بكثير من العناصر الاسطورية.، فيجب أيضاً أن نلجأ في البحث فيه إلى طريقة التأويل التي استخدمناها من قبل في فكرة الصـــنع. وبعد هاتين الملاحظتين نستطيع أن نتبين الآن ما هي النفس الكلية، وما هي وظيفتها، وما صلتها بنفس الإنسان.

يقول أفلاطون: إن الله يريد أن يخلق العالم خيراً وعلى مثال الخير والخير أو الخـــيرّ لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت النفس. فالقول بالخيرية يفضي إلى القول بوجـــود نفـــس

[1] - المرجع السابق، ص(١٧١ ـــ١٧٢).

كلية. وهنا نجد رأياً لأفلاطون"طيماوس" يورده أرسطو بوجه خاص هو أن النفس الكلية قد خُلقت من المشابه والامتشابه، فمن الأثنين كوّن الله شيئاً ثالثاً هو"النفس الكلية": فهي إذن خليط من المعقول واللامعقول، من الصورة ومن العالم الحسي. ومعنى هذا في الواقع أن هناك علة تدفعنا إلى القول بوجود النفس الكلية، وهي أن تكون وسيطاً بين الصور وبين العالم المحسوس.

يضاف إلى هذين السببين سبب ثالث، هو أننا نجد النظام في الكون في حركات الأفلاك. وهذا النظام يؤذن بوجود إضافات رياضية، وهذه الإضافات الرياضية هي حالة وسط كما رأينا بين الوجود الحسي ووجود الصورة، فإذا قلنا بوجود إضافات رياضية في الكون، فقد قلنا أيضاً بوجود شيء يقابلها هو وسط ووسيط بين الصورة والمحسوس. وهذا الشيء هو النفس الكلية.

وهذه النفس الكلية تمتاز بشيئين: الحركة والمعرفة. فعن طريق النفس الكلية تتحرك الأشياء التي في العالم. وذلك لأن النفس الكلية هي التي تشيع الحركة في المتحرك، وتصور لنا"طيماوس"المسألة تصويراً حسياً فتقول: وجُدت النفس الكلية من المتشابه واللامتشابه، وحينئذ تكونت عنها دائرتان: الأولى صادرة عن المتشابه، والثانية عن اللامتشابه، الدائرة الأولى هي دائرة الكواكب السبعة المتحركة، والنفس موجودة في الوسط تبث حركتها إلى هذه الأجزاء، كما أنها تشمل بإطارها الكواكب الثابتة، أي أنها تشمل العالم كله. ومن هنا يجب أن يقال إن النفس الكلية هي التي تحرك الكون.

وإذا بحثنا الآن في ماهية هذه الحركة التي بها تتحرك النفس الكلية، وجدنا أن النفس الكلية تتحرك بذاتها، بينما الأجسام تتحرك بغيرها. لكنها في حركتها بذاتها تحرك بقية الأشياء. فحركتها إذن حركة عامة تشمل جميع الموجودات. وإذا تحركت الأشياء بحركتين: إما بالحركة التي تصدر عن تماسها مع المتشابه، وإما بالحركة التي تصدر عن تماسها باللامتشابه. وهذه الحركة هي نوع من القول بين النفس وبين الأشياء التي تتحرك، والقول معناه المعرفة، فبتحريك النفس الكلية للأشياء الأخرى تعرف، ولما كانت الحركة

على نوعين، فالمعرفة أيضاً على نوعين: فبتحريكها لفلك الكواكب الثابتة تصدر معرفة في مقابل العلم، وعن تحريكها لفلك الكواكب المتحركة أو اللامتشابه يصدر الظن أوالانفصال الصحيح.

وإذا بحثنا الآن في صلة هذه النفس الكلية بالنفس الإنسانية وجدنا النفس الإنسانية لها شخصية ولها فردية، بينما الكلية ليست لها هذه الفردية. وكيف يمكن أن يكون لها هذه الفردية وهي تشمل كل الأشياء؟ لكن يلاحظ مع هذا أن النفس الإنسانية شبيهة بالنفس الكلية من حيث أن النفس الإنسانية صادرة أيضاً عن النفس الكلية. أما عن الصلة بين هذه النفس الكلية وبين الصور من ناحية والمادة من ناحية أخرى، فقد قلنا إن مهمتها الجمع بين الاثنين، ولهذا يذكر عنها أرسطو أنها علاقة رياضية. ونحن نجد أفلاطون يقول عن النفس الكلية أنها مجموعة نسب رياضية وأنها انسجام، وهو في هذا قد تأثر بالفيثاغوريين من ناحية، ومن ناحية أخرى بنظريته هو في المعرفة، بوصف أن العلم المتوسط هو المقابل للوجود المتوسط، والوجود المتوسط هو الموجود بين الصور وبين المحسوسات. وليس من شك في أن الكثير من هذه التصويرات الأفلاطونية للنفس الكلية تصويرات أسطورية، ويجب أن تؤخذ على هذا الاعتبار. وكذلك الحال في كل ما يتعلق بأغلب آرائه في الطبيعيات[1].

القسم الثاني من الطبيعيات: بناء العالم

قلنا إن كلام أفلاطون في الطبيعيات كلام اسطوري، وسنجد هذا أكثر وضوحاً في هذا القسم الذي سنتحدث عنه الآن من الطبيعيات. ولعل مرجع هذا إلى أن البحث في الطبيعيات هو البحث في المتغير، وقد قلنا من قبل إن المتغير ليس موضوعاً للعلم الصحيح، وإنما موضوع للظن، ويستخدم في بيانه الأسطورة. لذلك ليس البحث في الطبيعيات بحثاً في موضوع العلم وإنما هو بحث في موضوع الظن، فليس بغريب إذن أن يداخله عنصر أسطوري. ثم إن النزعة السائدة في فكر أفلاطون تجعلنا أيضاً نقول بأنه إذا تحدث حديثاً

---

[1] - المرجع السابق، ص(١٧٢ ــ ١٧٣).

أسطورياً عن الطبيعيات فذلك مرجعه أن الطبيعيات لم يوجه إليها أفلاطون عنايتـــه، لأن أبحاثه كانت متجهة إلى نظرية المعرفة وإلى المعقول وإلى الأخلاق، وكان منصرفاً إلى حـــد بعيد عن الطبيعيات، ولعله لم يشتغل بالبحث فيها إلا من أجل أن يكمل مذهبه الفلسـفي العام من ناحية، ومن ناحية أخرى من أجل أن يؤكد بعض المعتقدات الدينية، ولهـــذا لم يتحدث عن الطبيعيات إلا في محاورة واحدة هي محاورة"طيماوس"، مما يـــدل علـــى أن أفلاطون نفسه لم ينظر إلى هذه التصويـــرات الحسـية الخياليـــة الـــتي عرضـــها لنـــا في"طيماوس"نظرة جدّية كما لم يُردْ منا أيضاً أن ننظر إليها هذه النظرة، بـــل إن أنصـــار أفلاطون أنفسهم لم ينظروا إلى"طيماوس"على هذا الاعتبار بل حاولوا أن يفسروها تفسيراً رمزياً. وإلا فإذا أخذناها بحروفها، أي بحسب نصها، فســـتكون صحيحـــة إذن كـــل الا[١]عتراضات التي وجهها أرسطو إلى أفلاطون. كما أننا لا نعلم من ناحيـــة أخـــرى أن أفلاطون في محاضراته الشفوية قد تحدث عن الطبيعيات، ولهذا نجد أرســـطو في عرضـــه لمذهب الطبيعيات عند أفلاطون يعتمد فقط على"طيماوس" ولا يشير إلى شـــيء ممـــا في المحاضرات الشفوية: فإنه إذا كان الكثير من هذه الأقوال الأسطورية قد يفيد في تـــاريخ العلم فإنه لا يفيد الفيلسوف فائدة كبيرة. فإذا كان من الممكن إذن أن يتحدث الإنســـان في شيء من التفصيل عن مذهب الطبيعيات عند أفلاطون في تاريخ العلم، فليس ذلك من الجائز في تاريخ الفلسفة. ولهذا فلن نكرس لهذا الجزء غير ملاحظات قليلة تتعلق بالمســـائل الرئيسية في الطبيعيات ذات الصلة بالمسائل الفلسفية العامة. والكلام هنا يمكن ان يقســـم إلى قسمين: فنستطيع أن نتحدث أولاً عن كيفية الخلق، وما بمسألة الخلق مـــن مســـائل ميتافيزيقية. كمسألة المادة، وهل هي قديمة أوحادثة، ومسألة الزمان، وهل هو قـــديم أو حادث، كما نستطيع أن نتحدث عن العناصر، وكيفية نشأة الأشياء بعضها عن بعـــض. أما القسم الثاني فسنجعله قسماً رئيسياً، ألا وهو القسم الخاص بالإنسان.

تكوين العالم:

في محاورة"طيماوس"يذكر لنا أفلاطون كيف أنه في البدء جاء الصانع، فصنع من المتشابه واللامتشابه النفس الكلية، ومن النفس الكلية صنع العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، ومن هذه الأخيرة صنع الإنسان وبقية الأحياء والكائنات الموجودة تحت فلك القمر. ويضيف إلى هذا أنه خلق الكواكب عن طريق النفس الأولى، من أجل أن تكون حاسبة للزمان، كما يعني أيضاً بالبحث في الزمان باعتبار أن الزمان هو الصورة المتحركة للسرمدية الثابتة. وكل هذه التصويرات لا تدل على أن أفلاطون قد نظر إلى المسألة نظرة جدّية، وإنما هو حديث أراد به أن يبين كيفية نشأة العالم، من أجل أن يقيم على هذا الأساس نظرياته الأخلاقية ونظرياته في الإنسان. لكن يعنينا ونحن نبحث في هذه المسألة أن نتحدث عن مسألتين رئيسيتين هما مسألة خلق المادة ومسألة خلق الزمان، فإننا نرى أفلاطون يصور الأمر وكأن الصانع قد خلق المادة ثم خلق منها بقية الأشياء. لكن هذا تصوير ظاهري فحسب، لأننا نجد أقوال أفلاطون في مواضع أخرى تتنافى تمام التنافي مع هذا التصوير. ذلك أنه يتحدث عن أزلية النفس ولا يمكنه أن يتحدث عن أزلية النفس إذا كانت المادة غير أزلية لأن النفس هي أيضاً جزء من المادة، كما أن النفس لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت متصلة بجسم — وحينئذ إما أن نقول بأن هناك تناقضاً في فكر أفلاطون، وإما أن نقول بأن النفس التي يتحدث أفلاطون عن خلودها هي فقط — نفس عقلية غير متصلة بشيء من المادة، فلا ينطبق عليها ما ينطبق على هذه. لكن هذا التوفيق يتعارض مع ما يقوله أفلاطون صراحة من أن النفس توجد دائماً مع جسم، ولو أنه تصور المسألة كثيراً وكأن النفوس الخالدة كانت موجودة في مكان معين قبل أن تحل في الأبدان. هذا ويلاحظ من ناحية أخرى أن أفلاطون يتحدث باستمرار عن"قبل""وبعد" وحديثه عن قبل وبعد يتضمن الزمان. فهو يقول:"قبل"أن تخلق النفس الكلية، ولا يحق له أن يقول كلمة"قبل"إلا إذا كان زمان سابق على النفس الكلية، ومن هنا تنشأ مشكلة الزمان وهل هو مخلوق في نظر أفلاطون أو هو أزلي أبدي. وهذه المسألة أكثر تعقيداً من الأولى.

فالواقع أن الذي يكاد ينتهي إليه الرأي — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هو أن المـــادة عند أفلاطون أزلية، لأنه لا يتحدث في موضع من المواضع عن خلق المادة، وإنما طريقـــة العرض أو التعبير هي وحدها التي يمكن أن توحي بمثل هذا المعنى. كما ذكرنا إلى جـــانب هذا أن المادة إذا كانت مخلوقة، والمادة هي أصل الشر، فمعنى هذا أن الصانع، وهو خـير، يفعل الشر. وهذا مستحيل.

أما المسألة بالنسبة إلى الزمان فهي أكثر تعقيداً لأننا قلنا إنه يتحدث أولاً عـــن"قبـــل وبعد"بالنسبة إلى خلق النفس الكلية،و"قبل"هنا تشير إلى الزمان، أي قبل الزمـــان — إذا كان الزمان مخلوقاً — كان هناك زمان، وهذا تناقض. لكن الذين يقولون بأن الزمان عنـد أفلاطون مخلوق، يؤيدون هذا بقولهم إن هذا لا يتنافى مع فكرة الصور، فالصور لا توجـد في زمان لأنها ثابتة، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة، فإذا لم تكن في الصور حركة فليـس بالنسبة إليها زمان، ومن هنا يمكن أن نقول إن الأزلية تنتسب إليها الصور بينما الزمان قد خُلق بعد ذلك.

ونحن نجد أرسطو من أنصار هذا الرأي، إذ يذكر صراحة في المقالة الثامنة من"الســماع الطبيعي"أن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقاً، ويأخذ عليه هذا القول ويـــبرهن علـى بطلانه ببراهينه المشهورة ضد حدوث الحركة. ولكن يلاحظ بعد هذا أن أرسطو لم ينظـر إلى" طيماوس"في هذا الموضع بوصفها محاورة أرسطورية، بل أخذ النص كما هو. وليس هذا فحسب، بل نحن نجد أيضاً أن محاورة"طيماوس". إن كانت قد تحدثت عن الزمـــان هذا الحديث، فذلك في العرض وحده، وليس الترتيب في العرض معناه الترتيب في واقـــع الوجود، ولهذا فإن ما يوحي به ظاهر النص يجب ألا يؤخذ على أنه صحيح. وهذا التفسير لترتيب"طيماوس"قد قال به تلاميذ أفلاطون أنفسهم من اجل أن يبينوا أن الزمـــان غـــير مخلوق وأن المادة عند أفلاطون غير مخلوقة كذلك. هذا ويلاحظ أنه في هذا العرض نفسه، نجد أشياء كان من الواجب أن توجد في عرضها قبل الأخرى — إذا كان العرض ســائراً على الترتيب الزمني — ، مما يؤذن قطعاً بأن أفلاطون لم يتبع الترتيب الزمني في سرده لمـــا

سرد فيما يتصل بنشأة العالم. فلهذا كله يجب ألا نقول مع القائلين بخلق الزمان، ولا بخلق المادة. وكل ما يريد أفلاطون أن يؤكده حينما يوحي نص كلامه بشيء من هذا، هو أن المادة في مرتبة أدنى بالنسبة إلى الله، فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان. وكذلك الحال فيما يتصل بالزمان وبقية هذه الأشياء الأزلية التي يخيل إلينا لأول وهلة أن أفلاطون يتحدث عنها بوصفها مخلوقة.

وهو في تفسيره نشأة الأشياء تحدوه فكرتان: فكرة الغائية، وفكرة الكميّة. فمن الناحية الأولى لابد أن يكون العالم مرئياً وملموساً، ولكي يكون مرئياً لابد من وجود النار، ولكي يكون ملموساً لابد من وجود التراب. وبين هذين لابد أن يوجد ثالث يكون النسبة بينهما. ولما كان الأمر متصلاً بالجسم، لا بالسطح، أي بشيء ذي أبعاد ثلاثة، كان هذا الثالث الوسط مزدوجاً أي عنصرين، هما الهواء والماء، اللذان نسبة أولهما إلى النار نسبة الثاني إلى التراب. أما من الناحية الكمية فيلاحظ أن هذه العناصر الأربعة ترجع في اختلافها إلى اختلاف في الكم، فيقول مع فيلولاوس إن النار هرمية الشكل، والهواء مثمن، والماء ذو عشرين وجهاً، والتراب مكعب. وفي هذا نرى تأثره بالفيثاغورية. والكم عند أفلاطون يتعلق بالسطح وحده. لأن الجسم يتركب عنده من سطوح لا من ذرات جسمية كما يقول الذريون. ولهذا يقول إن الأجزاء النهائية للجسم هي السطوح الفردية. أي غير القابلة للقسمة، لا الجواهر الفردة[1].

النفس الإنسانية:

سنقسم البحث في النفس عند أفلاطون إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول خاص بالبراهين على خلود النفس. والقسم الثاني خاص بقوى النفس والتناسخ وحياة النفس الأزلية: فلنبدأ الآن بالقسم الأول. تتلخص البراهين الرئيسية التي أدلى بها أفلاطون من أجل البرهنة على خلود النفس في أربعة:

---

[1] - المرجع السابق، ص(١٧٤ – ١٧٥).

أولاً ـــ كل تغير هو انتقال من ضد إلى ضد. أي أنه يجري بين طرفين، ولكن هذا التغير لا يجري في اتجاه واحد بل يجري في كلا الاتجاهين، فإذا انتقل من الطرف(أ) إلى الطرف (ب)، فلا بد أيضاً أن ينتقل من الطرف (ب) إلى الطرف (أ). فلنحاول الآن أن نطبق هذا على الطرفين المتضادين اللذين هما الحياة والموت. فنجد أن هناك تغيراً من الحياة إلى الموت. فتبعاً للمبدأ الذي قلنا به، لابد أيضاً أن يتم التغير من الموت إلى الحياة. ومعنى هذا أن تبقى النفوس في مكان ما تأتي منه فتشيع الحياة في الجسم مرة أخرى، أي لابد أن تبقى النفوس بعد الموت. إذن فالنفوس أبدية.

ثانياً ـ حينما نرى المحسوس ننتقل قطعاً إلى صورته ونلاحظ في الحال أن المحسوس غير الصحة، فمن أين هذا الإختلاف؟ وكيف حصلنا على العلم بالصور، إذا كان المحسوس وهو الذي تحت نظرنا، ليس مكافئاً للصورة؟ لابد أن نكون قد عرفنا هذه الصورة في حياة سابقة، ونحن نتذكرها الآن بمناسبة المحسوس الذي يشارك فيها. ولكن لكي يكون هذا ممكناً، لابد أن تكون النفس قد وجدت من قبل في مكان ما، تأملت فيه الصور وحين تهبط إلى الأرض تتذكرها بمناسبة المحسوسات. إذن لابد من أن تكون النفس موجودة وجوداً سابقاً، وفي أثناء وجودها السابق كانت تحيا حياة عقلية، لأن هذه الحيلة كانت حياة تأمل للصور. إذن النفس أزلية.

ثالثاً ـ إذا تحدثنا عن الانحلال أو التحطم، فذلك لا يمكن أن ينطبق إلا على ما هو مركّب لأن المركّب هو وحده الذي يتحول، وهو وحده الذي يتحطم، لأن المركّب أجزاء. أما البسيط فلا يمكن أن يقبل ذلك، لأنه عديم الأجزاء ولا يقبل التجزئة. ونحن نجد النفس تتقبل الصور وتدركها، ولما كان الشبيه هو الذي يدرك الشبيه، فلا بد أن تكون طبيعة النفس من طبيعة الشيء الذي تتعقله، أي من طبيعة الصورة. ولما كانت الصورة بسيطة فالنفس إذن بسيطة، وإذا كانت النفس بسيطة فهي لا تقبل الانحلال، إذن فالنفس لا يجري عليها الفساد، فهي إذن أزلية أبدية.

رابعاً ــ الشيء لا يقبل ضده، أي أن الشيء الواحد لا يتحول هو عينه إلى ضده، أو بعبارة أوضح ــ ولو أنها ليست أفلاطونية صحيحة ــ الضد لا يتحول إلى ضده فإذا كان الشيء متصفاً بالحياة فلا يمكن أن يتصف بالموت، والثلج لا يمكن أن يتحول إلى الحرارة. ونحن نجد أن النفس هي مبدأ الحياة، لأنها تبث الحياة في جميع الأجسام التي تحل بها، فهي إذن مشاركة في صورة الحياة أو مثال الحياة. إذن فالنفس لا تقبل ما يضاد الحياة، أي أنها لا تقبل الموت. إذن النفس أزلية أبدية.

فلنحاول الآن أن ننظر في كل برهان من هذه البراهين على حدة، وقبل هذا، يجدر بنا أن نشير إلى الخلاف الكبير الذي قام بين كبار المؤرخين للفلسفة الأفلاطونية حول قيمة هذه البراهين في نظر أفلاطون، وأيها أهم في نظره. أما أفلاطون نفسه فقد قال إن البرهانين الأول والثاني لا ينفصلان: لأن الأول يثبت فقط أبدية النفس، والثاني يثبت فقط أزلية النفس. فلكي نبرهن على خلود النفس ــ والخلود جامع بين الأبدية والأزلية ــ لابد أن نضم الأول إلى الثاني. وهنا جاء المؤرخون في القرن التاسع عشر، فاختلفوا اختلافاً كبيراً حول هذه البراهين من حيث قيمتها في نظر أفلاطون. ولن نستطيع الدخول في تفاصيل هذه الإختلافات، وإنما نستطيع أن نذكر أشهر هذه الآراء فحسب. وأول هذه الآراء رأي(تسلر) فإنه قال إن البرهان الرابع هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون لأن هذا البرهان يضم بقية البراهين، كما أن البراهين الأخرى لا تثبت إثباتاً قاطعاً أن النفس هي في الواقع خالدة بل قد ينطبق ما تدل عليه من الأزلية أو الأبدية على الجسم سواء بسواء. أما البرهان الرابع فهو وحده الذي يثبت أن النفس ــ وهي الشيء المشارك في صور الحياة ــ هي بعينها موضوع الخلود. ولكن أتى بعد هذا باحث فرنسي مشهور، هو(جورج روديه)، فخالف(تسلر) ــ وقد كان رأي تسلر في عهده الرأي السائد تقريباً ــ وقال إن البرهان الثالث هو وحده البرهان المقنع في نظر أفلاطون، والمقالة التي عبر فيها عن هذا الرأي قد ظهرت بعنوان" براهين خلود النفس في فيدون"، في مجموعة الدراسات التي نشرت بعد وفاته بعنوان" دراسات في الفلسفة اليونانية"، سنة ١٩٢٦.

يبحث روديه هذه البراهين الأربعة برهاناً برهاناً. فيبدأ بالبرهان الأول، فيقول إن هذا البرهان يقوم على فكرة هرقليطس في السيلان الدائم. وهرقليطس نفسه قد عبر عن شيء قريب من هذا. لكن ما عسى أفلاطون يقصد من قوله: إن كل تغير يجري من ضد إلى ضد؟ أيقصد أن الأضداد نفسها تتحول هي بعينها الواحد إلى الآخر؟ هذا غير ممكن، وإلا ناقض البرهان الأخير. إنما يقصد أفلاطون أن هناك شيئاً ثابتاً يجري عليه التغير من الضد إلى الضد، وهذا الشيء الثابت سيكون النفس. ولكن هل يحق لنا من البرهان نفسه أن نستنتج مباشرة أن هذا الشيء الثابت الذي يجري عليه التغير من الضد إلى الضد هو حقاً النفس؟ أو لا يمكن أن نطبق هذا الكلام عينه على الجسم؟ الواقع، كما يلاحظ(سوزميل)، أن هذا البرهان لا يؤدي إلى إثبات المطلوب، لأنه يمكن أن يؤدي أيضاً إلى إثبات أن الجسم أزلي أبدي أو خالد: وإنما يفترض هذا البرهان شيئاً آخر خارجاً عن مضمونه هو، وجود مبدأ ثابت في ذاته لا يتأثر بالتغير ويحل في الأجسام، وحلوله في الأجسام ليس صفة جوهرية بالنسبة إليه، بل هو صفة عرضية. فهو يحل في الجسم، وبالعرض يبعث فيه الحياة أو يكون له مصدر حياة. فكأن هذا البرهان إذا أريد به إذن أن يؤدي إلى البرهنة على المطلوب لابد أن يفترض حينئذ وجود مبدأ ثابت في ذاته، إحياؤه للأشياء بالعرض، وهذا الشيء لن يكون شيئاً آخر غير الصورة. فهذا البرهان إذن يفترض البرهان الثالث، وهو أن النفس صورة ثابتة لا تقبل الانقسام. فإذا انتقلنا من هذا البرهان الأول الذي بينا أنه غير مقنع تماماً إلى البرهان الثاني، وجدنا أن حظه ليس بأحسن من حظ الأول. إذ يلاحظ أولاً انه يثبت الأزلية ولا يثبت الأبدية، فلا يمكن إذن أن يكون مؤدياً إلى المطلوب وهو خلود النفس. ويلاحظ كذلك في هذا البرهان أنه يفترض نظرية الصور بكل وضوح، مما يؤذن بأنه يفترض في نهاية الأمر البرهان الثالث. ونصل الآن إلى البرهان الثالث فنلاحظ أن هذا البرهان، كما يقول روديه، هو وحده الذي يمكن أن يكون مقنعاً من وجهة نظر أفلاطون نفسه. فهذا البرهان يبدأ من مبدأ معروف قال به كثير من الفلاسفة السابقين، وحتى لو لم يقل به أحد من السابقين لكان على أفلاطون أن

يقول به، وهذا المبدأ هو أن الشبيه وحده هو الذي يدرك الشبيه: والمقصود بهذا أن يكون اعتراضا بين الاعتراضات القوية جدا التي توجه إلى المذهب التجريـبي. فكيـف يتيسـر للإنسان أو للذات أن تدرك الموضوع، دون أن يكون هذا الموضوع من جنس الـذات؟ وعلى كل حال فقد قال أفلاطون بهذا المبدأ وأقام على أساسه هذا البرهـان الثـالث. فلنبحث الآن في كيف تكون النفس صورة. والبحث الذي أجراه روديه في هذا، بحـث فيسيلوجي طويل، نستطيع أن نختصره في القول بأن روديه قد قال أن أفلاطون يـرى أن الصورة تتصف بالحياة والفعل، وقد رأينا نحن ذلك في كلامنا عن الصور، حين قلنـا إن الصور علل، فإذا كانت الصور تتصف بالحياة، فالنفوس إذن هي مبـدأ الحيـاة، وإذن فالنفس صورة، أو على الأقل أقرب الأشياء إلى الصورة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يلاحظ أن أرسطو قد تحدث عن النفس عند أفلاطون بوصفها عددا، وقد رأينا أن الصور عند أفلاطون ـ في أواخر حياته على الأقل ـ أعداد. فالنفس إذن من جنس الصور وتبعـا لهذا فالنفس صورة. وقد يعترض على هذا بالقول إن الصور أزلية بينما النفوس حادثـة. وهنا يقول روديه ـ كما قلنا من قبل ـ إن تصوير حدوث النفس في طيمـاوس هـو تصوير اسطوري، شك فيه القدماء أنفسهم وأجمعوا هم الآخرون تقريبا على أن النفـس أزلية وأنها ليست حادثة، أو مخلوقة كما توهمنا محاورة طيماوس. وقد يفترض أيضا بـأن الصورة كلية، بينما النفس جزئية. وهنا يرد روديه أيضا على هذا الاعـتراض قـائلا إن الصورة ليست كلية، وكذلك الحال في النفس، وهما يتقاربان أشـد التقـارب في هـذا الصدد. وهكذا يرد روديه على كل هذه الإعتراضات، مثبتا في النهاية أن الصورة يمكـن أن تكون نفسا أي أن النفس من جنس الصورة أو هي صورة، ونحن نعلـم أن الصـورة بسيطة، فإذا كانت النفس من جنسها فالنفس إذن بسيطة، وبهذا يثبت أيضـا أن هـذا البرهان برهان مقنع صحيح، وأن البرهانين السالفين يفترضان هذا البرهان الثالث. فلننتقل الآن إلى هذا البرهان الواسع الشهرة وهو البرهان الرابع. فنقول أولا من أجل توضيحه إن المقصـود من هذا البرهان هو أن الشيء أثناء ما يكون هو نفسه لا يمكن أن يقبل ضده، فالثلج بوصفـه

ثلجاً لا يقبل الحرارة، أي أن الشيء الثابت الذي لا يمكن أن يقبل الضد ليس هو الشيء الفردي بل صورته: فالصغير مثلاً يمكن أن يكون كبيراً بالنسبة إلى آخر، ولكن الكبر في ذاته أو الصغر في ذاته لا يمكن أحدهما أن يكون ضده. ومعنى هذا بصريح العبارة أن الصورة هي وحدها التي لا تقبل الضد. والآن يلاحظ أنه إذا لم تكن النفس صورة، فلا يمكن أن يكون هذا البرهان منطبقاً عليها، لأنها إن لم تكن كذلك فستكون حينئذ قابلة لأن يجري عليها الضد، كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى الثلج: يمكن أن يصير ماء وحرارة. وكذلك الحال في النفس: إن لم تكن صورة، فسيكون من الممكن إذن أن تكون فانية أو قابلة للفناء، ومعنى هذا أخيراً أن هذا البرهان الرابع يفترض سابقاً البرهان الثالث. وخلاصة الرأي في هذا كله أن البرهان الثالث هو أهم هذه البراهين الأربعة، وهو وحده المقنع في نظر أفلاطون، خصوصاً ونحن نجد هذا البرهان متصلاً بنظرية أفلاطون الرئيسية، ألا وهي نظرية الصور ويقوم عليها. فإذا قلنا بهذه النظرية، قلنا قطعاً بصحة هذا البرهان. ولذا نرى سقراط في النهاية يحدّث المحاورين عن الفرض الأول الذي إذا سلم به فقد سلم بخلود النفس، وهو يقصد قطعاً بهذا الفرض الأول، نظرية الصور. لكن يمكن مع ذلك أن تضم هذه البراهين بعضها إلى بعض، وأن تصاغ جميعاً برهاناً واحداً، ولو أن أفلاطون قد قصد ـ على الأقل بالنسبة إلى البرهانين الأولين معاً وإلى كل واحد من البرهانين الآخرين على حدة ـ أن يكون كل منها مستقل بذاته، كافياً وحده لإثبات خلود النفس. وتكون صيغة هذه البراهين الأربعة على النحو الآتي:" الصورة معقول، والمعقول من جنس العاقل، والعاقل هو النفس، أي أن النفس من جنس الصورة، فالنفس إذن بسيطة، والنفس مشاركة في الحياة، فهي إذن تحيا، والنفس تتذكر المثل، فهي إذن قد حيت حياة تأمل في حياة سابقة، ثم أنها بعد الموت ستحيا هذه الحياة نفسها، لأن الحياة بعد الموت من جنس الحياة قبل الوجود"[1].

---

[1] - المرجع السابق. ص(١٧٦ ـ ١٧٧).

التذكّر:

إذا كانت النفس حييت حياة سابقة كما أثبتنا عن طريق البرهان الثاني، فلا يمكن هذه الحياة السابقة ألا تترك أثراً في النفس حينما تتصل بالجسم. ومن هنا كانت فكرة التذكر مرتبطة أشد الارتباط بفكرة الوجود السابق. هذا ونظرية المعرفة عند أفلاطون تضطر اضطراراً إلى القول بالتذكر. فكيف تتم المعرفة، بمعنى العلم، إن لم يكن هناك تذكر لمعارف سابقة أدركها الإنسان أو حصلها في حياته السابقة؟ ذلك أن العلم هو ارتفاع فوق المحسوس، وهذا الارتفاع فوق المحسوس لا يمكن أن يتم إلا إذا كانت لدينا، في نفوسنا بقايا أفكار أو صور لتلك التي نراها في الخارج وتصل إلينا عن طريق الحس، لأن الإنسان لا يبحث عن شيء يجهله كل الجهل، وإنما يبحث عن شيء لديه عنه بعض المعرفة السابقة، وهذه المعرفة السابقة عبارة عن تذكر للصور التي رأيناها في عالم سابق نذكرها بمناسبة هذه الأشياء الحسية التي تظهر أمامنا. فمن ناحية نظرية المعرفة أيضاً لابد من القول بالتذكر.

التناسخ:

يلي هذا وينتج عنه مباشرة القول بالتناسخ فقد رأينا في البرهان الأول أن التغير يجري بين ضدين ويجري في اتجاهين. فالنسبة إلى النفس والموت والحياة قد رأينا أن الأحياء يولدون من الأموات. ومعنى هذا أن النفوس التي تدخل في أجسام جديدة فتأخذ الحياة، كانت موجودة بعد الموت في مكان ما، ومن هذا المكان أتت فأخذت أجساماً جديدة، أي لابد من القول بفكرة تناسخ الأرواح بمعنى بقاءها بعد الموت وسيرها لمدة تأتي بعدها فتحل في الجسم، ثم تخرج من هذا الجسم عن طريق الموت لكي تحل مرة أخرى في جسم جديد، وهكذا باستمرار. ونحن إذا بحثنا في قيمة هذه النظرية في نظر أفلاطون وجدناه يؤمن بها في الواقع، و لم يقل بها باعتبارها شيئاً اسطورياً، على الأقل في مضمونها العام. أما التفاصيل، وكلما توغل في دراسة مسألة التناسخ، توغل أيضاً في ميدان الأسطورة. ولعل

الدافع لأفلاطون إلى القول بنظرية التناسخ هذه ـــ إلى جانب ذلك البرهان على خلــود النفس ـــ تأثره بالفيثاغوريين إلى حد بعيد. وقد كان هؤلاء يقولون بتناسخ الأنفــس أو الأرواح. فآمن أفلاطون بهذا القول على الرغم مما يثيره من تناقض ومن صعوبات أشــار إليها أرسطو: ـــ كأن يقال مثلاً إن هذا المذهب يتنافى مع ما يؤكده أفلاطــون مــن أن الإنسان يمتاز عن بقية الأشياء بالنطق أوبالعقل، فكيف يتأتى لهذه النفس العاقلة الإنســانية أن تحل في جسم حيوان؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا قلنــا بمبــدأ التناســخ، فسيكون من نتائج هذا القول أن تقول أيضاً بأن النفوس الإنسانية صدرت عن نفــوس حيوانية، وهذا مستحيل مادامت النفس الإنسانية ممتازة كل الامتياز على النفوس الحيوانية، وتختلف عنها اختلافاً جوهرياً، وإلا فلا نستطيع حينئذ أن نفسر وجود العقل والــروح في النفوس الإنسانية وعدم وجودهما في النفس الحيوانية. إلى آخر هذه الاعتراضات الكثــيرة التي يمكن أن توجه إلى نظرية التناسخ.

لكن يخيل إلينا أن أفلاطون قد قال بهذا المبدأ تحت تأثير ديني أخلاقي، لأنه كان يقــول بأن الإنسان لا يذهب عمله دون جزاء، بل لابد أن يعذب عما اقترفه من إثم، وأن يجــزى ويثاب على ما فعله من خير، لأن هذا ما تقتضيه العدالة الإلهية. فكيف يتم هذا العقــاب، أو ذلك الثواب، إن لم يكن هناك عذاب للنفس عن طريق التناسخ بعد أن تفارق الجسم؟ لقد خضع أفلاطون خضوعاً كبيراً لهذه المعتقدات الشعبية الدينية وقــال بشــيء يشــبه التصورات الأخروية التي نجدها شائعة في كل الأديان، ولو أننا ســنجد فيمــا بعــد، في الأخلاق، أن أفلاطون قد ارتفع بهذه التصورات الشعبية، فلم يرد أن يجعل جزاء الفضيلــة إلا في الفضيلة نفسها، وجزاء الشر في غير الشر نفسه. وهذا يقودنا إلى الكلام عن الجــزء الخير من البحث في النفس عند أفلاطون، وهو القسم الخاص بأجزاء النفس.

قسم أفلاطون النفس إلى قوى مختلفة، وقال عن هذه القوى إن النفس تنقسم إليــها لا بوصفها قوى مختلفة لوحدة واحدة، بل بوصفها أجزاء حقيقية للنفس، ومن اجل هذا نراه قد وضع لكل جزء من الأجزاء مكاناً خاصاً به في النفس الإنسانية.

قال أفلاطون أن قوى النفس ثلاث: الأولى شريرة منحطة، والثانية قوة عالية نبيلة، ويتوسط بين القوتين — كما هي الحال في كل شيء بالنسبة إلى أفلاطون قوة ثالثة تجمع بين كلتا القوتين. أما القوة الأولى، وهي القوة الشريرة، فهي ما يسمى باسم القوة الشهوية: التي تصدر عن الاحساسات والتي يسودها عنصر اللذة والألم بالمعنى الحسي الخالص، وهذه القوة موضعها البطن. وفوق هذه القوة، قوة الكبرياء أو توكيد النفس أو السيطرة أو محاولة السيادة على الآخر، وهي ما يسمى باسم القوة الغضبية، وهذه القوة موضعها الصدر، أو القلب بعبارة أدق. وهذه القوة الثانية مرتبة في خدمة قوة عليا هي أعلى هذه القوى الثلاث وهي مصدر العلم، وهي القوة العاقلة، وموضعها الدماغ.

ويمثل أفلاطون هذه القوى بعربة ذات جوادين: أحدهما عنيف جموح والثاني قوي لين وفي العربة سائق يكف الحصان الجموح، مستعيناً بالحصان القوي، عن أن ينفر بالعربة. وكذلك الحال في القوة العاقلة، مثلها كمثل هذا السائق: فهي تمنع الشهوات من ان تتجاوز حدودها، مستعينة في ذلك بالشجاعة. ولهذا فالواجب أن تكون السيادة دائماً للقوة العاقلة، وأن تكون الشجاعة في خدمة القوة العاقلة، وأن تكون الشهوات عارفة لحدودها، خاضعة للأوامر التي تصدر إليها من العقل. أما إذا ترتبت هذه القوى ترتباً عكسياً، فسينتج عن ذلك فساد في النفس، مظهره في الأخلاق الشر أو الرذيلة. فكأن المثل الأعلى للنفس هو إذن في انسجام هذه القوى المختلفة، ومعنى هذا الانسجام أداء كل لوظيفته الخاصة.

والملاحظ هنا أن أفلاطون لم يستطع أن يوضح، توضيحاً تاماً، الصلة بين هذه القوى المختلفة. ومصدر ذلك في آخر الأمر أن بحث أفلاطون لم يكن بحثاً نفسانياً خالصاً، بل كان قبل هذا بحثاً ميتافيزيقياً أخلاقياً، وبحثه الميتافيزيقي قد أدى به إلى الفصل بين هذه القوى على هذا النحو كي يستطيع أن يفسر الرذيلة وإمكانها، والفضيلة وكيف تتم، ولكي يستطيع أن يفسر أيضاً الوجود من حيث انه وجود يقابل هذه القوى. فإنه لما كانت النفس صورة كما رأينا في البرهان الثالث، فإنها في الدرجة العليا منها تمثل الصورة،

بمعنى أنها جزء خالد. لكنها، من ناحية أخرى، لما كانت قد اتصلت بجسم أي اتصلت بمادة يدخلها إذن ما يضاد الصورة، فقد أصبحت تشارك في الوجود الحسي من هذه الناحية، أي الوجود الذي هو خليط من الصورة والمادة. فلكي يفسر إذن وجود النفس في الجسم من ناحية، ومن ناحية أخرى لاثبات خلود النفس، كان لابد من الفصل بين هذه القوى فصلاً بيناً واضحاً، نستطيع منه أن نتبين طبيعة النفس من الناحية الميتافيزيقية الوجودية. وأخيراً تأتي مسألة الصلة بين النفس والجسم. فأننا نجد من ناحية أن أفلاطون يقول بأن النفس صورة وأنها خالدة وأنها سيدة الجسم، وان الجسم لايؤثر في النفس، وأن النفس مفارقة. لكن، وعلى العكس من ذلك، نجد أفلاطون يقول بأن الرذيلة أوالخطأ مصدرهما تأثير الجسم الضار على النفس، فكأن للجسم هنا إذن تأثيراً على النفس.

ونراه يقول كذلك بنظرية الوراثة بمعنى أن الآباء يورثون أبناءهم مالهم من صفات، وهذا لايمكن أن يتم إلا إذا كان هناك تأثير متبادل بين النفس والجسم، فهذه الوراثة لايمكن أن تفسر إلا على أساس القول بتأثير الجسم في النفس، ومن هنا نجد أقوال أفلاطون في صلة الجسم بالنفس ليست من جانب واحد، بمعنى أنه تارة يقول بالفصل التام وعدم التأثر من جانب النفس بالجسم، ومن ناحية أخرى يؤكد هذا التأثير من جانب الجسم في النفس.

وقد قسم أفلاطون الشعوب بحسب هذه النفوس أوالملكات فهو يقول إن الناس ليسوا متساوين في إحراز هم لهذه القوى فعند البعض تسيطر القوة العاقلة، وعند البعض الآخر تسيطر القوة الغضبية، وعند فريق ثالث تسيطر القوة الشهوية، فليس الاختلاف يقع بين الناس بعضهم وبعض، بل أيضاً بين الأجناس والأمم. وفي رأي أفلاطون أن اليونانيين يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وأن الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وأن الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوية[1].

---

[1] -المرجع السابق، ص(١٧٨ ــ ١٧٩).

الدين :

النزعة الدينية واضحة في كل مؤلفات أفلاطون. وهي واضحة على الخصوص في محاورة النواميس فإنه يقول في هذه المحاورة إن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الناس إنما مصدره واحد من اثنين: إما تصوير الآلهة بصور لاتتفق مع الألوهية، ونسبة أمور إلى الآلهة لايمكن أن تصدر عنهم، وإما أن يكون مصدر ذلك إنكار الآلهة والإلحاد. ويأخذ أفلاطون على الناس قولهم إن الآلهة لايعنون بالبشر، ويؤكد وجود العناية الإلهية في كل شيء. فليست توجد في حركات الكواكب وصورة العالم فحسب، بل توجد أيضاً في الإنسان وفي كل شيء في الوجود، إذ لايليق مطلقاً بالألوهية ومالها من مقام أن تترك الأشياء بغير نظام. ويحمل أفلاطون هنا على الطبيعيات الآلية التي تحاول أن تفسر الوجود تفسيراً آلياً مخرجة منه كل علة غائية.

ويستمر في توكيد هذه العناية الإلهية، حاملاً بشدة على هؤلاء اللذين ينسبون الأفعال السيئة إلى عدم وجود العناية الإلهية في الكون.

فإذا انتقلنا من العناية الإلهية وتوكيد أفلاطون لها، إلى بيان ماهية الألوهية، وجدنا الشكوك تحيط بأكثر الأفكار التي أدلى بها في هذا الباب: فنحن نراه تارة يتحدث عن إله في صيغة المفرد يوصف أنه الخير والعلم والحكمة. وتارة أخرى نراه يتحدث عن الآلهة في صيغة الجمع. فهل هناك إله فوق الآلهة؟ وهل هذا الإله من جنس الآلهة؟ وهل الصانع هو الإله الأعلى؟ هذه الأسئلة لانستطيع أن نجد في محاورات أفلاطون بياناً وافياً عنها، لكن يلاحظ مع ذلك أنه بالنسبة إلى السؤال الخاص بوجود إله فوق الآلهة، نجد أفلاطون يؤكد وجود هذا الإله. أما عن السؤال الثاني الخاص بطبيعة هذا الإله وهل هو من جنس الآلهة فإن أفلاطون ينكر كل الإنكار أن يكون هذا الإله الأعلى من نوع الآلهة: فسواء أكانت هذه الآلهة كونية مثل(اورانوس) اله السماء، أم كانت هذه الآلهة(آلهة الأوليمب) فإن هذا الإله الذي يعلوها من طبيعة مختلفة كل الاختلاف.

أما هذه الآلهة الشعبية فهي (الكواكب)، أوبعبارة أدق، نفوس الكواكب: إن أفلاطون ينسب إلى هذه الكواكب نفوساً، بل يضيف إلى هذه الكواكب عقولاً لكي يتيسر لهـا أن تدور هذه الدورات الكونية في انسجام مع بقية الكون وفي انسجام بعضها مع بعض وهذا مذهب مشهور عن أفلاطون، ونعني به قوله إن للكواكب نفوساً.

إلا أن هذه الآلهة الموجودة في الكواكب تفترق كل الافتراق عن الصانع، وذلـك لأن الصانع هو الذي يخلق نفوس الكواكب، أي أنه هو الذي يخلق هذه الآلهـة. ثم إن هـذه الآلهة لاتسمو إلا على الأشياء التي توجدها، ومهمتها إيجاد النفوس الفانية فهي لاتعلو إذن إلا على الإنسان. وعلى العكس من هذا نرى الصانع يخلق نفوس الكواكب أو هذه الآلهة نفسها، فلابد إذن أن يكون هذا الصانع من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة الآلهة.

لكن هل هذا الصانع هو الإله الأعلى؟ هنا نجد أفلاطون يقول إن الصانع يصنع هـذه الأشياء بتأمله للحي بذاته، أي أن هناك شيئاً أعلى من الصانع يقلده الصانع حين يصنـع الأشياء، وهذا الشيء هو الصور، فكأننا إذن بازاء ثلاث طبقات من طبقـات الوجـود الإلهي : أولاً الصور والحي بذاته، وثانياً الصانع الذي يصنع الوجود على غـرار الصـور والحي بذاته، وثالثاً الكون أوالعالم، ثم أرواح الكواكب.

فلنبحث الآن في ماهية هذا الصانع وماذا يفعل. وهنا نرى أن الصانع في"طيماوس"هـو الذي يخلق الأشياء على غرار الصور، بأن يتأمل الصور وعلى نحوها يصنع الموجودات.

ونجد أفلاطون يتحدث مرة أخرى ــ بدلاً من هذا الصانع المجسم ــ عن الفن الإلهي، أي الفن الذي يُوجد الأشياء، فكأن العلية التي للصور قد انتقلت إلى الصانع فجعلته يصنع الأشياء، فما الفارق إذن بين هذه العلية التي لدى الصانع وبين العلية التي لدى الصـور؟. يمكن أن يقال أولاً إنه لافارق بين العليتين، ومادام أفلاطون قد فرّق بين الأثنيتين ــ ولـو أن هذا الصانع صورة حسية أسطورية لا يقصد بها أن تؤخذ كما هي ــ فإننا نسـتطيع التفرقة حينئذ على هذا الأساس، وهي أن الصورة هي التي تعطي المادة القدرة على التحرك وأخذ الصور أو التشكل بها، والتعين. أما الصانع فهو الذي يصنع بالفعل هذه الصـور في

المحسوسات، فمهمة الصانع إذن أن يكون وسيطاً بين الصور وبين المادة، فيكون العلة الفاعلة للموجودات الحسية.

قلنا إن هذا الصانع يصنع الأشياء بتأمله لصور عليا، فهل هذه الصور عديدة، أوهل توجد بينها وحدة، أو فوقها جميعاً علة أولى لها؟

مهما يكون من تعدد هذه الصور فهي محتاجة في النهاية إلى صورة عليا بوصف أن هذه الصورة هي العلة المشتركة بين جميع الصور، وهذه الصورة العليا هي صورة الخير.

وهذا الإله الذي هو الخير يصفه أفلاطون بعد هذا بصفات الألوهية المعروفة:

فيصفه بالقدرة المطلقة، وبالعلم والإرادة، كما يصفه بالحياة، حتى ليكاد يجعل منه إلهاً مشخصاً. وينسب إليه، تبعاً لعلمه العناية التامة بكل المخلوقات. وهنا يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذي من أجله لم يتحدث أفلاطون حديثاً واضحاً عن الله. وإنا لنرى أر سطو في كلامه عن مذهب أستاذه لايبين لنا بوضوح شيئاً عن الألوهية وعن الله عند أفلاطون. وكل مايمكن أن يستخلص من كلامه في هذا الباب هو أن أفلاطون قد قال بأن الألوهية هي الواحد. فجمع إذن بين الواحدية والألوهية مما يشعرنا بشيء من التوحيد.

لكن يجب أن نفهم هذا الكلام كما هو في الواقع، فننكر أن يكون الله عند أفلاطون هو الله الواحد المعروف في الأديان، لأن فكرة التوحيد كما هي موجودة في الأديان المختلفة ذات الكتب المقدسة، كانت مجهولة تماماً من الروح اليونانية كلها[1].

أرسطو:

أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية. ويمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية. وهو واضع علم المنطق كله تقريباً. ومن هنا لقب ب"المعلم الأول"و"صاحب المنطق".

[1] ـ د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤ ــ ص(١٨٧ ــ ١٨٨).

حياته:

ولد أر سطو طاليس في سنة ٣٤٨ ق.م بمدينة (اسطاغيرا)، وهي مستعمرة قديمة آيونية على الشاطىء الشرقي لبحر ايجة.

وحوالي سنة ٣٦٦ق.م وأرسطو في سن الثامنة عشرة جاء إلى أثينا ودخل الأكاديمية وهي المدرسة التي كان يدرّس فيها أفلاطون مؤسسها. فدرس على أفلاطون وظل يتتلمذ له حتى وفاة الأستاذ مشاركاً في التعليم في الوقت نفسه ومؤلفاً لبعض المؤلفات الصغيرة المكتوبة غالباً على هيئة محاورات، تقليداً لأسلوب الأستاذ أفلاطون في الكتابة. رحل أرسطو بعد وفاة أفلاطون إلى أسيا الصغرى، وعهد إليه سنة ٣٤٣ بتربية(الاسكندر) ابن الإمبراطور فيليب المكدوني.

شهد عصر انحطاط النظام الديمقراطي في أثينا وغيرها من المدن(الدول) اليونانية، وتعزز سلطة مكدونيا التي كانت تطمح لبسط سيطرتها على اليونان كلها. وعاد أر سطو إلى أثينا سنة ٣٣٥ فأسس مدرسة بالقرب من معبد ابولون اللوقيوني وسميت باللوقيون[1] هنا أشرف أر سطو مابين عامي ٣٣٥و٣٢٣ على نشاط المدرسة الواسع، الذي شمل تنظيم وتنسيق المعارف الفلسفية والعلمية، وإنشاء عدد من المباحث الجديدة، كان على رأسها علم المنطق. وبعد وفاة الاسكندر ظهرت في اليونان حركة قوية معادية للمكدونية، فغادر ارسطو أثينا، ونزل مدينة خلقيس في جزيرة (أوبا) حيث توفي بعد عام واحد. ومؤلفات أرسطو عديدة متنوعة بحيث تؤلف دائرة معارف عصرها. وقد ذكر لنا بطليموس الغريب عنوانات ٨٢ منها.تتألف من ٥٥٠ مقالة. لكن قسماً كبيراً جداً منها ضاع و لم يصل إلينا. لكن لحسن الحظ أن الذي بقي هو الجانب الأهم. ذلك إن مؤلفاته تقسم إلى قسمين:"كتب منشورة"يقصد بها إلى عامة الجمهور، و"كتب مستورة"ويقصد بها إلى

---

[1] – كما عرفت بالمشائية، وأصحابها ب"المشائين"من (أتمشى)، ذلك أن أرسطو كان يلقي الدروس على تلامذته وهو يتمشى، وهم يسيرون حوله. ويرى باحثون معاصرون إن الاستقاق الصحيح للكلمة هو من الممشى المسقوفPERIPATOS الذي كان بمثابة قاعة محاضرات.

خاصة التلاميذ والمختصين وفيها العرض الشامل لمذهبه. ومعظم أوجل ما ضاع ينتسب إلى النوع الأول. وأما من حيث الأسلوب فالنوع الأول أجمل، روعيت فيه مقتضيات البلاغة، ولهذا قال عنها شيشرون أنها"نهر ذهبي يفيض بالبلاغة". وعلى العكس من ذلك كان النوع الثاني، وهو الموجه للخاصة، ينقصه أحكام التأليف وبلاغة العبارة، ولهذا جاء بعضه كأنه مذكرات يستعان بها في إلقاء المحاضرة، أو على هيئة شذرات غير متناسقة تماماً.

وتقسم كتب أرسطو من حيث الموضوع إلى الأقسام التالية:

١- الكتب المنطقية.

٢- الكتب الطبيعية.

٣- الكتب الميتافيزيقية.

٤- الكتب الأخلاقية.

٥- الكتب الشعرية[1].

نظرية المعرفة:

كتاب مابعد الطبيعة: هذا العنوان"مابعد الطبيعة"ليس من وضع أرسطوطاليس، بل وضعه اندرونيقوس (عاش في القرن الأول قبل الميلاد) وقد رتبّ كتب أرسطو بعضها تلو البعض فجاء هذا بعد كتاب الطبيعة"السماع الطبيعي"ولهذا سمّاه"مابعد الطبيعة"أي: التالي في الترتيب الذي استحدثه هو لكتاب الطبيعة. فالمسألة مسألة ترتيب، فحسب، ولاشأن للعنوان بموضوع الكتاب. أما الاسم الذي كان يُطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب فهو"الفلسفة الأولى". وكتاب مابعد الطبيعة يتألف من أربع عشرة مقالة، نلخّص موضوعه:الناس بطبعيهم يرغبون بالمعرفة، والدليل على ذلك اللذة التي تنشأ عن الإحساس خصوصاً الإبصار، لأنه الأقدر على جعلنا نحصّل قدراً أكبر من المعرفة. لكن الإحساس،

[1] - المرجع السابق، ص(٩٩).

وإن كان أساس المعرفة الجزئي فإنه لايكوّن العلم الحقيقي. والفلسفة هي العلم ببعض الأسباب وبعض المبادىء فما هي هذه العلل والمبادىء؟. أنها العلل والمبادىء الأولى. وعلم مابعد الطبيعة هو العلم الباحث في الموجود بما هو موجود، وهذا أعم الأشياء، ولهذا كان العلم بما هو أعم ، بينما العلوم الجزئية تتناول نواحي معينة محدودة: كالرياضيات تدرس المقادير، والطبيعيات تدرس الحركة. علم مابعد الطبيعة يدرس الوجود بما هو موجود وصفات الوجود الجوهرية. فما هي هذه الصفات؟ هي: الواحد والكثير، والذات والغير والامتداد بوجه عام، والمتقدم والمتأخر، والجنس والنوع، والكل والجزء. وعلى هذا العلم أيضاً أن يفسر المبادىء الخاصة بكل علم علم، مما هو مفترض في هذا العلم دون أن يبحث هذا العلم فيه.

وكل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل. ولهذا كان البحث عن العلل الأسس الأول في المعرفة. وينتهي أرسطو إلى أن العلل أربع: فاعلية، غائية، مادية، صورية.

فالمنضدة التي أكتب عليها: علتها الفاعلية هي النجار، والغائية هي إمكان الكتابة، والمادية هي الخشب، والصورية هي الصورة التي هي عليها، وهذه الصورة هي ماهيتها وحقيقتها. وأهم هذه العلل العلة الصورية. والجوهر هو الموجود الحقيقي، ولهذا كان نظر الفلسفة الأولى في الجوهر: من حيث علله ومبادؤه.

و"الجواهر ثلاثة: منها جوهران طبيعيان، وثالث جوهر غير متحرك. ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لايتحرك، و لم يَزَلْ. فيُطْلَب: هل يمكن أن يكون جوهر لايبليه الزمان ولا يقبل الاستحالات والتغيير، لكن يبقى على حاله الدهر كله. وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان. فإن البرهان لايكون إلا من علل ومبادىء. والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لاتوجد لها علة قبلها. لكننا ننظر: هل يمكن أن يكون جوهر ما أزلياً؟ ثم نبحث: هل يمكن أن يكون جوهر غير متحرك؟ ـــ وهاتان صفتان للمبدأ الأول. فنقول: إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد، والجوهر قبل جميع الأشياء الموجودة، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد. لكنه لابد من أن يكون للموجودات جوهر دائم

الوجود، عنه وجودها. وليس بعجب أن يكون في الموجودات جوهر أزلي، إذ كنا نجـد أشياء ـ من طبيعة الأعراض ـ أزلية لاتفسد. فإن الحركة والزمان ليس يمكن أن نضـع لهما كوناً وفساداً. فإنا إن وضعنا الزمان كائناً، لزم أن يكون الزمان أقدم من كونـه. وإن وضعنا أنه يفسد، تخلّف بعد فساده. فإن قول القائل: قد كان وقت لم يكن قبله زمـان وسيكون وقت بعده زمان، هي ألفاظ تناقض أصولها. لأن معاني هذه الألفاظ إنما هـي أجزاء الزمان، أو حدود فيه، أو دلالات مقرونة به. فإن كان الزمان أزلياً، فالحركة أزليـة إذ كان الزمان مقداراً لها، أو حدثاً عنها. أيضاً فنقول إن الحركة لاتخلو أن تكون لم تـزل أوتكون: إن كانت حدثت، فقد كان قبلها المحرك لها. فكيف يمكن أن نتوهم المحرك لهـا وهو أزلي، لم يكن عنه(أي التحريك)الدهر كله، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنـه ولا حدث حادث في حال ماأحدثها، إذ كان جميع مايحدث، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبّه. ولايمكن أن نقول: قد كان لايقدر أن يكون عنه فقدر ـ لأن ذلك يوجب الاستحالة، ويوجب أن يكون شيء آخر غيره هو الذي أحاله. وإن قلنا أنه منعـه مانع، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى. وحدوث الحركة ليس يكون إلا بحركة. فيجـب أن يكون قبل الحركة حركة: لأن الاستحالة والتغير والفتور، إنما هي من أنواع الحركـة. ولابد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك. فإن قلنا أن ذلـك الجسـم لم يحدث، لكنه تحرك عن سكون، وجب أن نعلم بالسبب الذي له تغير من السـكون إلى الحركة. فإن قلنا أن ذلك الجسم حدث، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة.

" فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان، فالجسم أزلي. وإن كان العـرض كذلـك، فبالحري أن يكونَ الجوهر كذلك.

والحركات: إما مستقيمة، وإما مستديرة، والاتصال لايكون إلا فيها(أي المسـتديرة)، لأن المستقيمة تنقطع. والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية. فإن الذي يسـكن ليـس بأزلي. ونقول إن الزمان متصل، لأنه لايمكن أن تكون قطع منه مبتورة. فيجب من ذلـك أن تكون الحركة متصلة. فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلـة، فيجـب أن

تكون هي الأزلية. فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزلياً. لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية، إذ لايكون ماهو أخسّ علة لما هو أفضل. فيجب أن يحرك تحريكاً دائماً. فإنه إن كان محركاً لكن ليس تحريكه بدائم، فتحريكه لايكون أزلياً، وهذا لايمكن أن يكون. فيجب إذن أن لانقنع بجواهر أزلية ساكنة كالصور. فإذن لاينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعْل، ولامتعطلة، لكن قادرة على تحرك وتخيل. فإنه لايمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة. لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل، حتى يُخرجه إلى الفعل. فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة، الجوهر فعله فيكون أزلياً، ولايشوبه شيء من الهيولى، إذ ليس في طبيعته بالقوة[1].

ولايجب أن نظن أن القوة قبل الفعل: لأن الفعل هو المُخْرِج لما بالقوة إلى الفعل. فإنه ليس شيء من المواد تتحرك بذاتها إلى الصورة. لكن كما أن الخشب لايتحرك من ذاته إلى صورة السرير، كذلك دم الطمث، والأرض لاتنبت شيئاً من النبات من ذاتها. وماكانت حركته دائمة، فينبغي أن نجعل السبب فيها العلة التي حالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حال واحدة: فأما ما حركته في أوقات مختلفة، فحال العلة المحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها.

والأجسام الكائنة الفاسدة لاتثبت وقتاً واحداً بحال واحدة. فإذن تحتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها. ولأن الكون والفساد دائم لاانقطاع له، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء. فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبلها والدوام من سبب آخر فهو إذن: إما من العلة الأولى وإما من علة غيرها ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية.

فصارت العلتان جميعاً علتي الدوام والاختلاف. وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً: إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها، وأفلاك المتحيرة(أي الكواكب لسيارة تتحرك دائماً حركة مختلفة. فإذا كان كذلك، فما حاجتنا إلى طلب المبادئ الأخر

[1] - المرجع السابق، ص(١٠٣ ــ١٠٤).

وترك هذه المبادى)[1].

هكذا يشرح ثامسطيوس المقدمات التي تأدى منها أرسطو إلى إثبات محرك أول غير متحرك، تتحرك به سائر الأشياء، وهو أزلي أبدي، باق، قديم. وهو عقل وحق أول في الغاية.

لكن كيف يتأتى أن يحرك هذا المحرك الأول دون أن يتحرك، لأننا نشاهد دائماً في الطبيعة أن كل محرّك فهو متحرك في نفس الوقت؟ إنه إن تحرك تغير، والمتغير يكون ويفسد، فهو ليس إذن أزلياً أبدياً ثابتاً.

والجواب أن العلة"الأولى إنما تحرك كما يحرّك المعشوق. وأول مايتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرص على التشبه بها ـــ السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ كان قريباً منها، قد إستفاد نظامها الذي إياه يعشق على غاية مايمكن: بمترلة ما يستفيده القائد من مرتبة الملك، إذ كان يقرب منه لافي الموضع لكن في الطبيعة. ثم تتبع السماء الأولى وحركاها، التي بعدها: وهي حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحيزة وسائر الأشياء الباقية التي تقبل الكون والفساد[2]"

والله هو العقل على غاية الحقيقة، وهو أيضاً المعقول على غاية الحقيقة: فهو عقل ومعقول معاً. وتعقله إنما هو لذاته، لأن شرف العلم بشرف المعلوم فلما كان الله أشرف الموجودات، فينبغي أن يكون معلومه أشرف المعلومات، أي أن يكون تعقله لذاته، وتعقله لذاته فهو فعله الدائم، وهذا العقل الدائم هو حياته.و"الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها. وهو ناموس حي كما لو أمكن أن يكون الناموس متنفساً يرى ذاته ويعقل ذاته. وحياة هذا الناموس ليست هي حياة دائمة لاأول لها ولاانقضاء فقط، لكن على غاية الفضيلة.

---

[1] – د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب الطبعة الثالثة ـــ الناشر: وكالة المطبوعات، شارع فهد السالم، الكويت ـــ ١٩٧٧ ـــ ص(١٢ ـــ ١٤).

[2] – المرجع نفسه. ص (١٦).

إن الله هو حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة، فيجب أن تكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله"[1].

لكن أرسطو، بعد هذه النبرات العالية في تمجيد العلة الأولى، جاء في الفصل الثامن من مقالة (اللام) فراح يبحث عن عدد الحركات الأزلية، الأبدية، ووجدها أمسا ٤٧ أو٥٥ ورأى أن يكون عدد العلل الأولى المحركة بعدد هذه الحركات أي ٤٧أو ٥٥. لكنه في الفقرة ١٠٧٤/ ٣٢ ـــ ٣٨ يستدرك على هذا التكثير للعلة الأولى فيقول كما لخصه ثامسطيوس:"أنه إن كان العالم أكثر من واحد، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد. والأشياء التي صورها واحدة وعددها كثرة يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر. والمحرك الأول لاتشوبه الهيولى، ولا هو ذو جسم، فيجب أن يكون المحرك الأول واحداً في الحد والعدد. والجسم المتحرك أيضا، إن كان متصل الحركة، يجب أن يكون واحداً. فالعالم واحد"[2]. وإذن فالعلة الأولى واحدة أي أن"الله" واحد.

كما أنه رأى من ناحية أخرى، في ختام مقال (اللام) هذه، أنه لو كانت المبادىء كثيرة لم تكن السياسة خير السياسات. قال ابن رشد شارحاً هذه الجملة:"يريد (أي أرسطو): وإن كانت المبادىء الأولى للعالم مبادىء مختلفة، فالموجودات التي ها هنا لايمكن أن توجد فيها خير السياسة، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره، كما انه إذا كانت الرئاسات كثيرة لم يوجد للسياسة نظام ولااستقامة واعتدال، ولذلك كما قال: لاخير في كثرة الرؤساء، بل الرئيس واحد"[3]وهكذا ينتهي أرسطو إلى التوحيد.

الطبيعة :

إذا كان علم مابعد الطبيعة يبحث في الجوهر اللامحسوس الأزلي الأبدي، أي بعبارة أوضح، في الله، فإن علم الطبيعة يبحث في الجوهر المتحرك المحسوس. والواقع أنه نظراً إلى

---

[1] - المرجع نفسه، ص (١٨).

[2] - المرجع نفسه، ص (١٩).

[3] - ابن رشد:" تفسير مابعد الطبيعة" ج٢ ص (١٧٣٥ ـــ ١٧٣٦).

أن علم الطبيعة يعني بالمحسوس والمتحرك، فإن موضوعه هو الجسم من حيث هذه الحركة لأن الحركة لاتوجد إلافي جسم. ولهذا كان موضوع الطبيعة الأجسام من حيث الحركة. إلا أنه يجب أن يحدد معنى الأجسام هنا، فإنه ليس المقصود بها هنا، الأجسام أياً كانت بل الأجسام القابلة أن تتحرك، الممتدة بالفعل. وهذا التحديد يخرج الأجسام الرياضية، لأنها لا تتحرك، ولأنها كذلك غير محسوسة. كما أن الحركة ـــ في هذه الحالة ـــ ليس أي حركة كانت بل يجب أن يفرق في داخل الأجسام بين ماهو طبيعي وماهو صناعي، فما له الحركة من ذاته، يعتبر جسماً طبيعياً، وما له الحركة من الخارج، يعتبر جسماً صناعياً. والجسم الذي قلنا عنه: أنه موضوع علم الطبيعة، هو الجسم الذي يوجد مبدأ حركاته في داخله. وعلى هذا فإن من الممكن أن يُعرّف موضوع علم الطبيعة في شيء من التفصيل،فيقال: أنه الجسم القابل للتحرك، والذي مبدأ حركته من ذاته.

ويسمى مجموع الأجسام بهذا المعنى باسم"الطبيعة". ونحن نعلم أن كل جسم إنما يتركب من هيولى وصورة، ولو ألقينا نظرة على الصلة بين الهيولي والصورة، بالنسبة إلى تجوهر الأشياء، لرأينا أن مايكوّن ماهية الجسم أو المركّب، هو دائماً الصورة. وعلى هذا يرى أرسطو ـــ دائماً ـــ أن الطبيعة يجب أن تطلق ـــ في هذه الحالة ـــ لاعلى الهيولي، وإنما بالأحرى على الصورة، نظراً إلى أن الصورة هي التي تكون الماهية. ولهذا فإن التعريف النهائي للطبيعة هو ـــ على حد تعبير أرسطو ـــ أنها" مبدأ أول، وعلة أولى بالذات،لحركة ما بالذات، أوسكون ما بالذات، في شيء التغير له بالذات". فلنبحث في تفصيل هذا التعريف، لكي نحدد الخصائص الرئيسية لفكرة الطبيعة عند أرسطو، فنجد أولا أن الخاصية الأولى التي تتصف بها" الطبيعة" إنها مبدأ بالذات، ومعنى هذا أن علة الحركة والسكون في جسم ما، باعتبارها (أي هذه العلة) صادرة عن ذاته هي مايسمى بالطبيعة. فهي تمتاز إذن بالعلية، وبأن هذه العلية ذاتية.

ولذا كان المعنى الرئيسي لفكرة الطبيعة أنها علة، بالمعاني المختلفة للعلة الصورية. كما يلاحظ ثانياً أنها علة حركة، وهذه الحركة توجد في الشيء بذاته ولذاته، لا من حيث إن

شيئاً خارجياً هو الذي يُحدث فيه هذه الحركة، ولهذا يقول "بالذات": وهذا يرجع إلى التفرقة التي وصفها أرسطو بين التحرك بالذات والتحرك بالغير. ويقول عنها كذلك: إنها مبدأ سكون، ويجب أن يُفهم السكون هنا فهماً مخالفاً للمعنى المألوف عادة في اللغة الدارجة، إذ السكون في هذه الحالة معناه عدم الحركة في الشيء القابل للحركة، وليس معناه انتفاء الحركة أصلاً. فانتفاء الحركة أصلاً، أمر لا يقول به أرسطو بالنسبة للأجسام الطبيعية إطلاقا. وعلى ذلك، فليس من الممكن إذن تصور السكون على هذا الأساس. والسكون في هذه الحالة بالذات بالنسبة إلى الشيء، لأن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي ينحو نحوه باستمرار، وفي هذا المكان يكون الجسم في حالة سكون. ولما كان هذا السكون صادراً عن طبيعة الجسم نفسه، من حيث أن كل جسم يقتضي دائماً مكاناً طبيعياً يحل به، فإن من الممكن أن نفهم: لماذا كان السكون أيضاً من ذاته.

إلا أنه يقوم بازاء هذا التصريف كثير من الاعتراضات والمشاكل. إذ أن الطبيعة مفهومة على هذا النحو، معناها القوة. وهذه القوة السارية في جميع الأشياء، لابد أن تكون حينئذ قوة واحدة، مادامت الأشياء كلها تستمد حركتها من محرك أول. فعلى ذلك لايمكن أن تُفهم — في هذه الحالة — هذه القوة المسماة باسم الطبيعة، إلا على أنها قوة واحدة سارية في كل الموجودات وصادرة عن الله، وهذا القول — في جزئية — تعترضه مشكلتان: المشكلة الأولى هي في وجود قوة عامة تسري في كل الموجودات الطبيعية، فإن هذا يؤذن بتصور الطبيعة على النحو الذي تصور أفلاطون على أساسه النفس الكلية في الكون. ولكن هذا التصور يرفضه أرسطو بكل صراحة. فعلى أي نحو إذن يمكن أن يُفهم هذا السريان، خصوصاً إذا لاحظنا أن لكل شيء طبيعته؟ وكيف يمكن أن نوّحد بين جميع الطبائع، ونميز في الآن نفسه بين الجوهر؟ إن الوضع المنطقي يقتضي في (هذه الحالة) إما أن نقول بروح واحدة سارية في جميع الموجودات تسمى الطبيعة، على صورة قوة هي الحياة، وإما أن نقول بأن الطبيعة مختلفة بالنسبة إلى جميع الأشياء. فإذا قلنا بالمقالة الأولى، وقعنا فيما حاول أرسطو دائماً أن يتجنبه، وهو القول بالنفس الكلية.

وإذا قلنا بالمقالة الثانية، فكيف نستطيع أن نفسر أن اصل الحركة هو المحرك الأول؟ فيجب تبعاً لهذا أن تكون الطبيعة ـــ قوة التحريك هذه ـــ صادرة عن الحركة الأولى. وهذا القول الثاني لا نستطيع تجنبه، ولو أن أرسطو يحاول دائماً أن يتجنبه بأن يقول: إنه يجب علينا من اجل تفسير المظاهر المختلفة للحركة وأنواعها المتعددة أن نضع إلى جانب الحركة الأولى ـــ وهي حركة المحرك الأول التي يعطيها للسماء الأولى ـــ حركة أخرى صادرة عن محركات في مرتبة أدنى من المحرك الأول، ولو أنها هي الأخرى أزلية أبدية كذلك، ونعني بها ـــ بصريح العبارة ـــ حركات العقول[1].

والملاحظ في هذا كله، أن أرسطو لم يقدم لنا أجوبة مقنعة عن هذه المسألة، خصوصاً أنه قال بوجود مبادىء متعددة للحركة، فلن يستطيع أن يوفق بين هذا وبين نظرته العامة إلى الطبيعة باعتبارها ذات نظام وعليه مستمرة. لذا نرى أرسطو ينكر إنكاراً تاماً تدخل الله في الأحداث الجزئية، وعنايته بأي شيء في الوجود خلا ذاته.

وهذه هي المشكلة الثانية التي لايتسطيع أرسطو أيضاً أن يقدم لها حلاً. ومهما يكن من شيء، فإن في وسعنا أن نترك فكرة الطبيعة، وأن نبحث في الآثار المترتبة عليها، وهذه الآثار هي الحركة بأعم معانيها.

وهنا نرى أرسطو يفرّق بين الحركة وبين التغير تارة، ويخلط بينهما تارة أخرى، في كثير من الأحيان. فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة في المكان، والحركة في الكيف،والحركة في الكم. أما التغير فيشمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعاً رابعاً: هو الكون والفساد، أعني التغير في الجوهر.

والحركة هي"كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة". وعدد الحركات أربع،وحركة(النقلة)أولى الحركات، والحركة الدائرية أولى أنواع حركات النقلة. ويهمنا هنا أن نحدد مسألة قد ننساق إلى استناجها، هي مسألة إرجاع جميع الحركات إلى حركة النقلة، فقد يدعو هذا إلى الظن بأن أرسطو يفسر الأشياء تفسيراً آلياً صرفاً،لاإعتبار فيه

---

[1] - المرجع السابق، ص (١٠٤ ـــ ١٠٥).

لأي كيف فيما عدا التغير في المكان أعني أن نظريته كمية صرفة على غرار ديموقريطس والذريين بوجه خاص. فهذا مايؤذن به ظاهر كلام أرسطو في هذا الباب. لكن يلاحظ أن أرسطو كان يرفض دائماً هذا التعليل، ويقول بوجود تغير في الكيف إلى جانب التغير في المكان، وأنه إذا كان من الممكن إرجاع التغير في الكيف إلى التغير في المكان، فليس ذلك يتم دائماً وفي كل الأحوال، وإنما كل ما يمكن أن يقال: هو أن حركة الاستحالة وحركة الزيادة والنقصان وحركة الكون والفساد، توجد في مرتبة ثانوية بالنسبة إلى حركة النقلة. وليس معنى الإرجاع إلغاء هذه الحركات الثلاث لحساب حركة النقلة وحدها.

تأتي بعد ذلك مسائل وتأملات خاصة بالمبادىء الرئيسية للطبيعة، أعني تلك التي تلعب دوراً خطيراً في التغير، وأهمها أولاً: اللامتناهي، وثانياً: المكان، وثالثاً: الخلاء، وأخيراً: الزمان. فهذه الأمور تقتضيها الحركة، ويجب إذن أن نتناول كل واحدة من هذه المسائل على التوالي في شيء من التفصيل، ولنبدأ أولاً باللامتناهي:

اللامتناهي:

يؤذن بالقول بوجود اللامتناهي عدة أشياء، فأولاً: الزمان لامتناه، وثانياً: المقادير الرياضية غير متناهية، وثالثاً: لكي يتم الكون والفساد باستمرار، يجب أن تكون هناك تغذية للجواهر باستمرار، أي مالا نهاية له من الأشياء التي يتم بها كون الجواهر. ورابعاً: إن الفكر حينما ينظر إلى شيء وحدّ هذا الشيء، يندفع باستمرار إلى تصور وجود شيء خارج هذا الحدّ. فمن أجل هذه الاعتبارات كلها، يخيل إلى الإنسان أنه لابد من القول بوجود اللامتناهي.

فلننظر أولاً في فكرة اللامتناهي من حيث كونه جوهراً أومن حيث كونه عرضاً، فنجد أفلاطون، والفيثاغوريين من قبل، يجعلون اللامحدود أواللامتناهي مبدأ قائماً بذاته، وليس صفة حالّة في الأشياء، أعني أنهم يجعلون من اللامحدود جوهراً. ولكن أرسطو يرد عليهم، فيقول إن الجوهر في هذه الحالة لايمكن أن يقال على اللامتناهي، وذلك لأن اللامتناهي

يُقال على الأشياء باعتباره صفة تُحمل عليها ولايُحمل عليه هو شيء من الأشـــياء، وإلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهراً، فإنه سيكون حينئذ بالضرورة قابلاً لأن ينقسم، وقبولـــه لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى مالا نهاية، فتوجد حينئذ مـــالا نهايـــة في مـــالا نهاية،وهذا خُلْف. ويقول أرسطو من ناحية أخرى إن اللامتناهي لايمكن أن يُطلق علـــى الأجسام الطبيعية باعتباره صفة بالفعل لها، كما فعل الطبيعيون المتقدمون. وهو يسوق من اجل البرهنة على ما يذهب إليه حججاً: بعضها طبيعي،وبعضها منطقي. وأهم مايقوله من الناحية الطبيعية أنه يجب أن يميّز بين ماله حد وما هو مماس، فما هو مماس لابد بـالضرورة أن يفترض وجود حد، وشيئاً وراء هذا الحد. أما ماله حد فقط، فلا يشترط وجود غـــير هذا الحدّ، ويمكن ألا يتصور ــ في هذه الحالة ــ وجود شيء من الأشياء وراء هذا الحـــد ــ وذلك لأن فكرة المماس تقتضي الإضافة،أعني أنها تقتضي وجـــود طرفـــين بينـــهما تضايف، على حين أن فكرة"ماله حد" أو محدود، لا تقتضي أن يكون وراء هـــذا الحـــد شيء.

كذلك يقول أرسطو أن الذي له حد، هو السطح، أو أن الجسم هو المحدود بســـطح. وهذا يدل تماماً على أن الجسم لابد أن يكون متناهياً، لأنه مادام محدوداً، فمعنى هذا انـــه متناه. ويضاف إلى هذا الحد أيضاً أن لكل جسم مكانه الطبيعي. ومعنى هذا أنه متنـــاه. ويضاف إلى هذا أيضاً أن لكل جسم مكانه الطبيعي. ومعنى هذا أن الجسم ينتهي عنـــد حد، فقولنا"فوق"و"تحت" يدل دائماً على أن هناك حداً سينتهي إليه، مهما بَعُـــد هـــذا الفوق في العلو، أو هذا " التحت" في الهبوط. ففي كلتا الحالتين لابد دائماً مـــن تصـــور وجود نهاية ينتهي إليها الجسم الطبيعي في حركته. فلهذه الأسباب كلها ــ من طبيعيـــة ومنطقية ــ لا نستطيع أن نقول حينئذ باللامتناهي.

لكن نلاحظ أن الأسباب التي أوردناها في أول كلامنا عن اللامتناهي ــ وهي تلـــك الأسباب التي قلنا إنها تدعونا إلى القول بوجود اللامتناهي ــ لازالت باقية.

فيجب أن نرد عليها الواحد بعد الآخر، حتى نتبين طبيعة وجود اللامتناهي على وجه الدقة. أما فيما يتصل بكون الجواهر تحتاج دائماً في الكون المستمر إلى شيء لانهاية له،فهذا يرد عليه بسهولة بأن نقول إن الحركة هنا دائرية، ففساد شيء من الأشياء هو في الآن نفسه كون لشيء آخر، وهذا الشيء الجديد بدوره يصبح فاسداً من أجل أن يُخلي السبيل لكون جديد ثالث، وهكذا باستمرار.

فهناك إذن حركة دائرية، والأشياء يتحول بعضها إلى بعض، فلاحاجة في هذه الحالة إلى تصور شيء لامتناه، منه يُستمد هذا الكون اللامتناهي للجواهر.

أما ماقلناه من أن الفكر يحاول دائماً أن يتصور شيئاً وراء الحد بحكم اندفاعه فهذا شيء لايدل إطلاقاً على أن هذا هو مايتم في الواقع. وذلك لأن تصوري لإنسان ما في مدينة من المدن، ليس معناه أنه بالفعل في هذه المدينة، وإنما الوهم أو الخيال هو دائماً الذي يضطرنا إلى القول بوجود شيء وراء الحد. أما العقل — أو اليقين — فلايمكن أن يقف عند الحد فلا يقول بشيء آخر وراءه. لكن بقي بعد ذلك الاعتباران الأول والثاني، وهما اعتباران رئيسيان لا نستطيع أن نشك فيهما، في شيء من الجد، خصوصاً فيما يتصل بالمقادير الرياضية، فإنها تؤذن دائماً بكونها تسير إلى غير نهاية. ونحن — في الواقع — حينما نبحث في المقادير الرياضية، نجد دائماً أننا نستطيع أن نقسمها باستمرار. وإلا فإنه إذا كانت النقط ليس بينها وبين بعض حدود،فإنها ستختلط، ولن يتكون شيء — بعد ذلك — من تركب النقط بعضها مع بعض. ولكننا من ناحية أخرى لا نستطيع أن نتصور هذه النقط موجودة إلى جوار بعضها على التوالي، وإلا فلا يمكن الشيء في هذه الحالة أن يكون كلاً، وإنما سيكون مجاميع منفصلة لاتكون وحدات.

فنحن إذن بازاء شيئين متعارضين في الواقع: إمكان الانقسام إلى غير نهاية — فالخط قابل لأن يقطع باستمرار —، وضرورة الوقوف عند حد، يجعل الحدود بين النقط تكّون وحدة حتى نقول بإمكان وجود كل أو وحدة. ونستخلص من هذا كله أن اللامتناهي له شيء من الوجود.

وإذا كان اللامتناهي له ــ من ناحية ــ شيء من الوجود، وليس له وجود ــ من ناحية أخرى ــ ، فعلى أي أساس نستطيع أن نحدد طبيعة اللامتناهي؟ هنا يلجأ أرسطو إلى مفتاحه المشهور، إلا وهو التفرقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، فيقول إن اللامتناهي له وجود بالفعل. ولكن القوة هنا يجب أن تفهم بالمعنى العادي الذي تطلق بمقتضاه على الأشياء الأخرى. فنقول ــ مثلاً ــ عن النحاس إنه تمثال بالقوة، باعتبار انه سيصبح تمثالاً بالفعل، أعني إن القوة هنا تفترض الفعل ابتداء، وإنما تطلق القوة على اللامتناهي بمعنى مخالف لذلك، إذ أنها تمثل ــ في هذه الحالة ــ القوة، أي القوة التي ليس من الضروري أن تستحيل إلى فعل، فالقوة بالنسبة إلى اللامتناهي، لايمكن مطلقاً أن تصل إلى درجة الفعل. والحال هنا بالنسبة إلى اللامتناهي هي عين الحال بالنسبة إلى الحركة أو التغير، لأن الحركة يقال عنها إنها القوة باستمرار، إذ بتحقق الصورة تنتفي الحركة، أعني أنه لا وجود للحركة إلا باعتبارها بالقوة باستمرار. وعلى هذا فإن هناك ــ إذن ــ تشابهاً بين الحركة وبين اللامتناهي، حينما يطلق على كل منهما أنه" ما بالقوة". وهذا التفسير لطبيعة الوجود الخاصة باللامتناهي، تجعلنا نقول إن اللامتناهي من حيث التركيب مستحيل،ولكن من حيث التقسيم ممكن باستمرار. أعني أنه لايمكن أن نركّب من الأشياء المتناهية، شيئاً لا متناهياً، كما لا نستطيع في الواقع أن نوجد مركّباً لا متناهياً. ولكن في الكميات الرياضية نستطيع دائماً أن نقسم، أعني أن القسمة تصلح لأن تكون إلى غير نهاية. واللامتناهي اقل درجة في الوجود من المتناهي. وهنا نجد أن فكرة اللامتناهي تلعب دوراً خطيراً فيما بعد بالنسبة إلى الله، فقد نظر إليها أرسطو، كما نظرت إليها الروح اليونانية إلى فيلون اليهودي،باعتبار أنها نقص، وأن الكمال هو المتناهي، والسبب في هذا أن المتناهي هو التام، بينما اللامتناهي فيه أشياء لم تتم بعد، فهو يتصف إذن بالنقص[1].

[1] - المرجع السابق، ص(١٠٦ ــ ١٠٧).

المكان:

وبعد الحديث عن المتناهي، ينتقل أرسطو إلى الكلام عن" المكـــان" فيلاحـــظ أولاً أن المكان لم يكن موضع عناية وبحث الفلاسفة المتقدمين، نظراً لأنهم لم يبينوا طبيعة المكـــان الحقيقية. أما أفلاطون فإنه وحده الذي تحدث عن طبيعة المكان، وإن كان ذلك بطريقـــة ناقصة ـــ كما سيتضح لنا فيما بعد. وكذلك لم يُعنِ واحد من المتقدمـــين باســـتخراج المشاكل الكثيرة التي تثيرها فكرة المكان. إذا استثنينا زينون الإيلي. والقول بالمكان قول لا يكاد يشك فيه إنسان. وثمة ثلاث ظواهر تؤكد لنا وجود المكان مستقلاً عـــن الأشـــياء وباعتباره شيئاً قائماً بذاته، فأولاً ظاهرة حلول أو تعاقب أجسام على محل واحد. ويجـــب أن يلاحظ هنا أن أرسطو حينما يتحدث عن المكـــان لا يفـــرق تفرقـــة دقيقـــة بينـــه وبين"المحل"،بل يكاد يعتبر الاثنين شيئاً واحداً. فهذه الظاهرة الأولى من شأنها أن تدل على أن المكان شيء قائم بذاته، توجد فيه الأشياء مختلفة في مكان واحد.والظاهرة الثانية هـــي ظاهرة الحركة في المكان. فالنقلة لايمكن أن تتم إلا إذا تصورنا أن هناك مكاناً يسير فيـــه المتحرك بالنقلة من جهة إلى جهة وفي اتجاه معلوم. فمن أجل هاتين الظاهرتين إذن لابـــد من القول بالمكان.

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أيضاً ظاهرة ثالثة، هي أن المكان شيء تقتضيـــه حركـــة الاستحالة، لأن حركة الاستحالة ترجع في النهاية إلى حركة التخلخل والتكاثف، وهمـــا بدورهما حركتان في المكان، فلهذا يمكن أن يعتبر المكان شيئاً موجوداً. وهـــذه الظواهـــر الحسية تؤيدها ظاهرة أخرى يمكن أن تعتبر أولى الظواهر الحقيقية التي تجعلنا نقول بوجـــود المكان ونعني بها وجود الجهة: فجهة" فوق"و" تحت" تجعلنا نقول قطعاً بأن هناك مكانـــاً، وأن للمكان صفات خاصة به تجعلنا نضعه كائناً إلى جانب بقية الكائنات، بل وجوهـــراً، إن لم يكن أول الجواهر، ما دمنا نجعل النقلة أولى الحركات. فإذا كان المكان شرطاً لهـــذه الحركة، وما يتوقف على شرط شيء يتوقف على الشيء نفسه ـــ فيمكن أن يقال في هذه الحالة: إن المكان هو الموجود الأصلي. كل هذا إذن يؤذن بوجوب القول بوجود المكـــان.

ولكن تصور المكان نفسه من حيث طبيعته يثير كثيرا من المشاكل، فيجب أن ننظر أولا في المكان: هل يمكن أن يعتبر جسما؟ ونحن إذا قلنا بهذا القول، كما يقتضيه منطق الظواهر التي أشرنا إليها، فإننا نقع حينئذ في تناقض، إذ أننا نقول عن شيء ما: إنه موجود في مكان، فكيف يمكن أن نتصور وجود جسمين معا في مكان واحد ومن جهة واحدة؟ فلهذا لايمكن أن يقال عن المكان: إنه جسم. هذا، إلى أننا نقول من ناحية أخرى: إن المكان حد أو سطح، والحدود أو السطوح أشياء وهمية في الواقع، لأنها أشياء مجردة يفترض وجودها في الأشياء، ولا يمكن أن نجدها في الوجود الكياني، فمن هذه الناحية يمكن أن يقال إن المكان شيء مجرد وليس جسما – كما قلنا –. وهكذا نجد أنفسنا بإزاء قولين متعارضين: أحدهما يجعل المكان جسما، والآخر يجعله رابطة أو إضافة، أعني شيئا مجردا.

وثمة مشكلة ثانية، هي تلك التي أثارها زينون الإيلي حين قال: إذا كان ثمة مكان، ففي أي شيء يوجد هذا المكان؟ وإذا نظرنا إلى المكان باعتباره جسما، فكيف نتصور في هذه الحالة – بصفة خاصة – أن يكون المكان الحاوي لكل الأشياء غير محوى في شيء ما من الأشياء؟.

إن هذه مشكلة هامة سنجد أن الحلول الكثيرة التي يقدمها لنا أرسطو فيما يتصل بتصور المكان من حيث طبيعته، لايمكن أن تقدم عنها جوابا شافيا. وبعد أن يسرد أرسطو هذه المشاكل وغيرها مما تثيره فكرة المكان، يقول: إن هذه المشاكل نفسها، وفي الطريقة التي بها وضعت إشارة إلى الحل الذي يجب أن نتخذه من أجل تصور طبيعة المكان الحقيقية.

فلننظر أولا: هل يمكن أن تطبق فكرة الهيولى والصورة على المكان؟ فنجد أولا أن المكان لا يمكن أن يقال عنه إنه هيولى، لأن المكان حد وسطح، بينما الهيولى وسط بين الحدود أو السطوح، فلا يمكن في هذه الحالة أن يقال عن المكان إنه هيولى، كما لا يمكن أن يقال إنه صورة، إذا اعتبرنا أن الهيولى والصورة لايمكن أن يوجدا إلا بالنسبة إلى أشياء خاصة، أعني أن لكل شيء هيولاه، ولكل شيء صورته. ولكن المكان هنا شيء مشترك

ليس متعلقاً بموجود دون موجود آخر، فلا يمكن أن يقال إذن إنه هيولى أو صورة، لأن شيئاً من الأشياء لا يتخذه صفة أو حالة، أو بعبارة أخرى صورة لشيء. ومن أجل هذا لا نستطيع أن نقول: إن المكان صورة أو هيولى، ولكننا نقول باستمرار حينما نتحدث عن المكان إن شيئاً" في" شيء فكأن طبيعة المكان في الواقع تتلخص في هذه العبارة:" الوجود في". فإذا ما استطعنا أن نحلل فكرة" الوجود في"، استطعنا أن نتبين ماهية المكان: إننا نقول إن المحمول يوجد" في" الموضوع من حيث أن المحمول داخل في مفهوم الموضوع، ونقول عن الموضوع إنه داخل" في" ما صدق المحمول، كما نقول أيضاً عن شيء إنه في الوعاء، أو نقول عن السائس إنه" في" السياسة.

فإذا ما بحثنا عن معنى" في" في هذه الأحوال المختلفة، وجدناها في الواقع ترجع إلى معنيين رئيسيين: المعنى الأول حين ننظر إلى الشيء ككل دون أجزاء، والمعنى الثاني حينما ننظر إلى الشيء ككل فيه أجزاء. فمثلاً، إذا نظرنا إلى كوب اللبن فإننا نستطيع أولاً أن نقول إن اللبن في الكوب، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال إن الشيء في نفسه، بمعنى أن الشيء قد جزّء إلى جزأين، واعتبرنا أحد الجزأين في الآخر. ولكن إذا نظرنا إلى كوب اللبن ككل،بصرف النظر عما فيه من أجزاء، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نقول عن الشيء إنه في نفسه، بل نقول إن الشيء موجود في شيء آخر، أو بعبارة أخرى، نقول إن هناك شيئاً حاوياً للشيء، وإن الآخر وعاء له. فموقف أحد الشيئين بالنسبة إلى الآخر، موقف الوعاء بالنسبة للشيء المحوي. ولكن، هل يحل لنا هذا ما يقوله زينون؟ الواقع أن جواب أرسطو عن هذا الجواب مضطرب، فهو يقول إننا يجب في هذه الحالة ألا نفهم من مجرد وجود الحاوي، ضرورة وجود شيء يحوي هذا الحاوي، ويكون هذا الحاوي محوياً بالنسبة إليه، وإنما يكفي فقط ــ في نظر أرسطو ــ أن ننظر إلى فكرة الحاوي، دون أن نتصور بالضرورة وجود حاو لهذا الحاوي. وعلى ذلك ــ وهذا لا يتم إلا بالنسبة إلى السماء الأولى أو إلى الكون بأكمله ــ نستطيع أن نقول عن المكان في هذه الحالة إنه حاو وليس محوياً. ويجب أن نفرّق في داخل فكرة الاحتواء هذه، بين ما هو مكان بحق، وما هو

مكان مشترك. فالمكان بالدقة هو الجهة التي يوجد فيها الشيء بطبيعته، فمثلاً النار في أعلى،والتراب في أسفل: هذا هو المكان الحقيقي بالنسبة إلى كل منهما. ولكن حينما نقول مثلاً إن الأرض في السماء بمعنى أن الأرض في الهواء، والهواء في السماء، فالمكان هنا ليس مكاناً طبيعياً حقيقياً، وإنما هو مكان بالاشتراك فحسب. فإذا نظرنا إلى كل هذه الاعتبارات، وأردنا أن نتبين طبيعة المكان، وجدنا أن المكان أولاً يجب أن يتصف أنه وعاء، وهذا الوعاء يُنظر إليه باعتباره وعاء فحسب، بمعنى أننا في هذه الحالة نفرّق في الشيء بين حاوٍ ومحوى في هذا الحاوي، دون أن يستلزم ذلك بالضرورة وجود شيء خارج الحاوي يوجد فيه. كما يجب من ناحية أخرى الا نقول بالضرورة ــ إن الحاوي وحدّ المحوي شيئان مختلفان. وفي هذا يجب أن نفرّق بين فكرتين: فكرة التماس وفكرة الاتصال، فالاتصال في هذه الحالة يدل على عدم التفرقة وإن دلّ على الهوية، بينما التماس يقتضي التفرقة، ولا يقتضي بالضرورة عدم كون الشيئين شيئاً واحداً. فإذا ما أخذنا فكرة التماس هذه وطبقناها على" الوجود في"، وجدنا أننا نستطيع أن نميز المكان عن الشيء المحوي في المكان. ولكن هذا التمييز ليس معناه الهوية بين حد المحوي وحد الحاوي الذي هو المكان في هذه الحالة. و لذا نستطيع أن نحدد المكان بأنه" السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي". وهذا هو تعريف المكان في الصيغة التي نجدها عند الفلاسفة المسلمين.

أما التعريف الأرسطالي الصرف، أي الذي نجده في كتب أرسطو نفسه فهو أن المكان" هو الحد اللامتحرك المباشر للحاوي". ويُقصد بصفة اللامتحرك هنا، أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء، أعني ــ وهذا يحل مشكلة من المشاكل التي تثيرها فكرة المكان ــ إن المكان لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لازيادة في المكان، إذ لاتغير فيه. ويقصد بقوله" المباشر" أنه في هذه الحالة مماس وليس متصلاً، حتى يمكن أن يميز بين حاوٍ ومحوي. وفكرة" المباشر" هذه، هي ما عُبّر عنه في التعريف العربي بكلمة" الباطن".

وبهذا التعريف يظن أرسطو أنه فسّر طبيعة المكان الحقيقية. ولكن هناك كثيراً من المشاكل لازالت باقية بدون حل. فمشكلة زينون _ مثلاً _ لاتزال _ كما رأينا _ تتطلب حلاً. وهناك مشكلة أخرى يمكن أن تعتبر إلزاماً على مذهب أرسطو نفسه في الحركة، فإن أرسطو يقول بصراحة إن السماء الأولى تتحرك، ومهما يكن تصورنا لهذه الحركة، فإنها لابد أن تقتضي _ بحسب مذهبه نفسه _ انفصال الشيء المتحرك عن المكان، فكيف يمكن لأرسطو أن يقول عن المكان إنه متناه، وليس بعد السماء الأولى مكان، مع أنه يقول بأن هذه السماء الأولى تتحرك؟ الواقع أن أقوال أرسطو في هذا الصدد مثار لكثير من النقد، نظراً لما فيها من تناقض. وهذا التناقض يرجع إلى فكرة اللامتناهي التي أشرنا إلى أن أرسطو قد أنكرها إنكاراً تاماً من حيث وجودها بالفعل. كما يلاحظ من ناحية أخرى،أن أرسطو كان حسياً واقعياً أكثر مما يجب، فلم يستطع أن يتصور المكان تصوراً ذاتياً صادراً صدوراً قبلياً، كما سيفعل(كانت) بعد ذلك بزمن طويل، و لم يستطع كذلك أن ينظر إلى المكان باعتباره روابط أو حدوداً حتى ينظر إليه نظرة أقرب إلى التجريد. بل كان واقعياً حسياً، ولو أنه اضطر إلى أن يخرج عن المكان فكرة الجسميّة، مما يجعل في أقواله كثيراً من التناقض.

الخلاء:

إن الحركة في المكان تستلزم بالضرورة وجود الخلاء، فضلاً عن أن هناك ظاهرة مشاهدة تقتضي القول به أيضاً، وهي أننا لو صببنا ماء في إناء به رماد، فإننا نجد أن حجم الإناء لا يزداد بصب الماء، فهذا يؤذن بأن هناك خلاء قد ملئ بالماء، حتى يمكن أن يقال إن حجم الشيء لم يزد. ولكن أرسطو ينكر الخلاء إنكاراً تاماً، فيقول أولاً إن الحركة تتم بأن يطرد جسم جسماً آخر، ولا تتم بأن ينتقل الشيء من مكان ملاء إلى مكان خلاء. هذا إلى أن فكرة الخلاء نفسها تؤذن بانتفاء الحركة، لأنه إذا كان ثمة خلاء _ والخلاء لا تعيين فيه للجهة _ فإن الشيء المتحرك لا يعرف أين يتجه، وعلى هذا لا يستطيع

التحرك، فالقول بالخلاء إذن يؤذن أيضاً بعدم الحركة.

ويضاف إلى هاتين الحجتين حجتان أخريان، لهما من الشهرة ـ على حد تعبير همللان ـ بقدر ما هما خاطئتان: الحجة الأولى تقول إن الأجسام تتحرك بحسب سرعة تختلف تبعاً للثقل، فالأجسام الثقيلة تهبط بسرعة أكبر مما تهبط به الأجسام الخفيفة،وذلك لأن السرعة والبطء يتوقفان على المقاومة التي تُبدي للشيء من جانب المكان الموجود فيه. فإذا كان الخلاء خالياً من المقاومة، فمعنى هذا ـ وهذا ما تقول به الحجة الأولى ـ أن الثقيل والخفيف يسقطان معاً في وقت واحد. والحجة الثانية تقول إنه إذا كانت السرعة تتوقف على المقاومة، وكانت المقاومة في الخلاء معدومة، فيجب أن يقال في هذه الحالة إن الجسم يهبط أو يسير بسرعة لا متناهية، وبما أن السرعة اللامتناهية مستحيلة فالشرط الذي تقوم عليه هذه الحركة مستحيل، أعني أن الخلاء مستحيل، فلا يمكن القول بوجوده. وعن طريق هاتين الحجتين اللتين يقوم الخطأ فيهما على جهل أرسطو بفكرة الكتلة ـ مما سيتبين بعد، خصوصاً على يد جاليليو ـ لأول مرة ـ، ظن أرسطو أنه يمكن إنكار وجود الخلاء، فقال بوجود ملاء مستمر[1].

الزمان:

وبعد هذا يتحدث أرسطو عن فكرة الزمان. والزمان قد يبدو لنا حينما ننظر إليه أول الأمر، أنه ليس له وجود: فالماضي قد فات، والمستقبل آت، والحاضر لا يمكن تثبيته،واللحظة نفسها ـ أو الآن ـ طرف موهوم بين ماض ذهب، ومستقبل لم يوجد بعد. كما أن الزمان لا يمكن تثبيته، لأنه يفقد حينئذ طابعه الجوهري، وهو كونه مكوّناً من أوجه متتالية، يتلو الواحد منها الآخر، متساوقة ـ على حد التعبير العربي ـ، فمن هذا يبدو لأول وهلة أن الزمان غير موجود. ولكن ليس معنى هذا في الواقع أن الزمان عدم،فهو موجود يفترضه الحس، لأن الحركة تفترضه. وهنا نلاحظ أن الناس حينما

---

[1] - المرجع السابق، ص(١٠٨ ـ ١٠٩).

ينظرون إلى الزمان، ينظرون إليه باعتباره حركة، ولكن هل هو في الواقع كذلك؟

لا يمكن أن يقال عن الزمان إنه حركة، وذلك أولاً لأن كل حركة مشروطة بمتحرك،وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة. ولكن الزمان واحد، فكيف يمكن إذن أن يقال إنه حركة؟ هذا إلى أن الزمان لايمكن أن يكون فلك الكون، إذ أن معنى هذا أيضاً أنه إذا وجدت عدة أفلاك، وجدت بالتالي عدة أزمنة، والزمان واحد، فهذا ليس بصحيح. ويلاحظ ثانياً أن الزمان لا يمكن أن يكون حركة، لأن في الحركة إختلافاً، بينما الزمان راتب،فكيف يمكن إذن أن يكون الزمان حركة مع هذا الإختلاف؟ ليس الزمان إذن حركة ومع ذلك، فليس معنى هذا أيضاً أن الزمان لاصلة له بالحركة. واصدق شاهد على هذا هؤلاء الذين أقاموا نياماً في كهف سرديس، فإنهم حينما استيقظوا بعد مرور مدة طويلة من الزمان، لم يشعروا بأن ثمة زمناً قد مر بين اللحظة التي بدأ فيها نومهم وبين اللحظة التي استيقظوا فيها، فمعنى هذا أن عدم شعورهم بالحركة قد أداهم إلى القول بعدم وجود زمان، فكأن الزمان إذن مرتبط بالحركة.

فعلينا إذن أن نحدد ماهية هذا الارتباط بين الزمان وبين الحركة، فنقول أولاً: إن الزمان،بمعنى من المعاني، حركة. ومع ذلك فهذا تعبير غامض، فلنوضح هذا المعنى الذي يقال ــ على نحوه ــ إن الزمان حركة، وذلك يمكن أن يتم بالاستعانة بفكرة الامتداد،فإن الحركة تتوقف على الامتدادن فإذا كان الزمان هو الآخر حركة، فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه، أعني أنه يتوقف كذلك على الامتداد. ونحن نلاحظ في الامتداد أنه متصل، وبالتالي فإن الحركة متصلة، وعلى ذلك يكون الزمان المتوقف على الحركة متصلاً كذلك. ويمكن بالاستعانة بفكرة الامتداد أن يستخلص أمر آخر: ذلك أن فكرة الامتداد تدل دائماً على أمام وخلف، وهذا الوصف ينتقل أيضاً إلى الزمان من حيث هو حركة،فيقال إن في الزمان ما هو" أمام" وما هو" خلف"، فإذا عبّرنا عن هذا بعبارة أخرى قلنا أنه لما كانت الحركة تقتضي دائماً المرور بأدوار، أي أن فكرة التغير معناها أن وجهاً يسمى الصورة يتلو وجهاً آخر يسمى الصورة السابقة، ونحن في الحركة نميز عدة أوجه

متتالية أحدها متقدم والآخر متأخر أو لاحق، فإن الزمـــان ــ إذا طبقنــا عليــه هــذا التـــميز ــ يحتوي على متقدم ومتأخر في الحركة، لأنه يمثل تتالياً بين أوجه متعـددة في التغير، فينتج له من هذا كله، تعريف للزمان بأنه" مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر".

وهنا يجب أن نوضح معنى هذا التعريف بالدقة فيلاحظ أولاً أن قولنا" مقدار" ينشأ من أننا نميز بين عدة أوجه في الحركة يتلو الواحد منها الآخر. فلما كانت هذه الأوجـــه في الواقع منظوراً إليها من ناحية الكم، وكان كل تمييز بين أجزاء كم مـــا، يعتـــبر عـــدداً ومقداراً، فإن الزمان الذي يقاس به عدد أو أوجه الحركات المتتالية يسمى إذن مقـــداراً. وهو مقدار للحركة لأن الذي يقيس الحركة هو الزمان ــ في هذه الحالة ــ، وهنا نلاحظ أن المقدار يجب ألا يفهم ــ في حالة الزمان ــ بمعنى أنه المقدار المعدود، أو الشيء المعدود، وإنما بمعنى المقدار المحدد أو العدد المعدود. وننظر إلى الزمان باعتباره شيئاً يُعدّد هذه الأوجه في حالة كونها معدّدة، بمعنى أن وجود الحركات في الزمان مقدار للحركة، أي مقيـــاس لأوجهها. وهذه الأوجه ينظر إليها، لا من ناحية وجودها بعضها إلى جانب بعض، ولكن من حيث تتاليها، أي من حيث وجود الواحد بعد الآخر، ولهذا فإننا في هـــذه الأوجـــه المختلفة للحركات بين سابق ولاحق، أو بين متقدم ومتأخر ــ بحســـب مـــا في هـــذا التـــــعريف ــ لذلك كله كان الزمان مقداراً، أي شيئاً يعدّ الحركـــة أي أوجـــه الحركة، بحسب المتقدم والمتأخر، أي باعتبار كون هذه الأوجه يتلو بعضها بعضاً. ولكـــن هل يمكن أن يوجد الزمان دون نفس تعد هذا الزمان؟ هنا يقول أرسطو إنـــه لا وجـــود للزمان، إلا إذا وجدت النفس، لأن المعدود لا يوجد ــ حالة كونه معدوداً ــ إلا إذا وُجد العاد. فبدون وجود النفس إذن لا يوجد الزمان. إن الطابع الرئيسي البارز المميز لفكـــرة الزمان عند أرسطو أنه يجعل من هذا الزمان شيئاً قائماً على أساس المكان، إذ قد لاحظنـــا أن أرسطو يحاول أن يستخلص صفات الزمان إبتداء من صفات الامتداد أو المكان، ولهذا جاءت الصورة التي أعطاها للزمان صورة مادية آلية قد سلبت الزمان كل حيوية.

وأما من ناحية طبيعة الوجود الخاصة بهذا الزمان، فإن موقف أرسطو هنا موقف" هجين" قد جمع بين النظرة الذاتية للزمان، والنظرة الواقعية الموضوعية له. إلا أنه يجب ألا نعتبر هذه النظرة الذاتية نظرة ذاتية خالصة، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقف عن الحركة،والحركة تتوقف على الامتداد، فالزمان إذن يتوقف على الامتداد أي المادة. ومعنى هذا أن أرسطو يعطي للزمان هنا شيئاً من الوجود الواقعي في الخارج، أي أن للزمان وجوداً موضوعياً كذلك. فكأن نظرية أرسطو في الزمان تتأرجح إذن بين النظرة الذاتية الخالصة وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية. ومن أجل هذا قلنا إن تصوره للزمان تصور هجين[1].

العالم:

إن العالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين، وأساس هذا التقسيم هو فلك القمر، فهناك أولاً ما فوق فلك القمر، ثم هناك ما تحت القمر، أي الأرض وما حولها وكلا العالمين متمايز تمام التمايز، فالعالم الأول ـ وهو الذي فوق فلك القمر أو العالم الأعلى ـ يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد، بينما العالم الثاني ـ وهو ما تحت فلك القمر ـ يسوده الكون والفساد، إلى جانب ما هنالك من صفات أخرى.

أما العالم الذي فوق فلك القمر، فهو عالم الكواكب. ولكي نبين المادة التي يتركب منها هذا العالم يجب أن نتخذ المنهج التالي، الذي ذكره أرسطو في الفصلين الأول والثاني من المقالة الأولى من كتاب" السماء". وخلاصة هذا المنهج أن نعين المادة تبعاً للحركة فيلاحظ أولاً أن كل جسم طبيعي له طبيعة، ويلاحظ ثانياً أن الأجسام تنقسم بحسب الحركات. فإذا ما نظرنا إلى العالم الأعلى أو العلوي، وجدنا أولاً أن الحركة الوحيدة التي توجد فيه هي الحركة البسيطة، وهذه الحركة البسيطة إما أن تكون الحركة الدائرية أو الحركة المستقيمة، وتبعاً لهذا ستنقسم الحركات بوجه عام إلى حركات بسيطة وأخرى

---

[1] - المرجع السابق، ص(١١٠ ـ ١١١).

مركبة. والحركات البسيطة هي وحدها التي توجد في العالم العلوي.

فلنبحث إذن عن مادة تصلح لأن تكون موضوعاً للحركة البسيطة، فإذا كانت الحركة البسيطة الدائرية أزلية أبدية، وكان تحرك الأفلاك السماوية والكواكب بهذه الحركة، فإن المادة التي نشطرها في هذه الحالة ستكون مادة لا تحتمل من بين جميع الحركات الممكنة غير الحركة المكانية. ولكي نضمن الأزلية والأبدية، في هذه الحالة، للأشياء المتحركة بهذه الحركة، فلا بد أن تكون هي الأخرى خالية من كل تضاد، فهذه المادة هي وحدها مادة الأفلاك والكواكب. وهذه الأشياء وحدها ـ كذلك، يجب أن تكون" الأثير". بمعنى (يسير باستمرار). وهذا الأثير لما لم يكن فيه أضداد، فإنه لا يقبل حركة الاستحالة، كما لا يقبل مطلقاً حركة الكون والفساد، ولا يقبل حركة الزيادة والنقصان، وإنما يقبل حركة واحدة فحسب، هي الحركة المكانية. وهو لا يقبل أي نوع كان من الحركة المكانية، وإنما يقبل فقط الحركة الدائرية. فالكواكب إذن تتركب من مادة الأثير.

ويصف أرسطو هذه الكواكب بأنها حية، لأن لها حياة (زوئية) ولها فعل، بل هي أكثر حياة من الإنسان، وهي تنعم بهذه الحياة التي تحياها كما ينعم الإنسان، وبدرجة أعظم بكثير. كما أن لها طبيعة. إلا أن هذا القول يثير عدة مشاكل، أهمها مشكلتان: الأولى خاصة بماهية هذه الطبيعة، إذ يلاحظ أن أرسطو يضيف إلى كل كوكب فلكاً معه، ولهذا الفلك نفس، فما الصلة إذن بين النفس وبين الطبيعة؟ وأيهما المحرك في الواقع: عقل الفلك أو طبيعة الكواكب؟ يمكن أن تحلَّ هذه المسألة بأن يقال إن المحرك الحقيقي في الواقع هو عقل الفلك، أما الطبيعة فلا تحرك، وإنما تشارك فقط في حركة العقل، كما يشارك العين في حياة النفس الحاسبة. وثمة مشكلة أخرى، هي مشكلة نوع الحركة التي تصدر في هذه الحالة. فإنه يشاهد أن النفس في الإنسان مثلاً لا تأتي بحركات طبيعية باستمرار، بل تستطيع أيضاً أن تأتي بحركات قسرية، فكيف يمكن إذن أن يكون نوع الحركة في هذه الحالة؟ هل تكون الحركة طبيعية صرفة، فتكون حينئذ صادرة عن الطبيعة وحدها، أو يمكن إن تكون أيضاً قسرية، وحينئذ تصدر عن النفس؟ الحل الذي يمكن أن يقال أنه هو

الذي يرد في الشرح المنسوب إلى الاسكندر، على أساس تلك الفكرة المستخدمة لحل كل صعوبة، ونعني بها فكرة القوة والفعل، فيقول صاحب هذا الشرح، إن الطبيعة في هذه الحالة بالقوة وليست بالفعل، وأما الذي يحرك بالفعل فهو النفس.

ويتصل بهذا أيضاً مشكلة عقول الكواكب من حيث صلتها بالمحرك الأول، وقد بينا مدى هذه المشكلة، والتفسير التاريخي الذي يجب أن تحل على أساسه، فلا نعود إليها، بل ننتقل مباشرة إلى العالم السفلي، لكي نحدد طبيعة المادة التي يتكون منها هذا العالم.

فيلاحظ أولاً أن هذا العالم هو عالم الكون والفساد، وأرسطو ينكر أفكاراً تاماً أن تكون هناك حركات مخالفة للطبيعة في العالم العلوي، وإنما كل شيء في هذا العالم يجري بحسب النظام. أما العالم السفلي فإنه لما كانت فيه المادة — والمادة طائفة من الممكنات،والممكنات متعددة، والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك فمن هنا ينشأ الاضطراب الشنيع في هذا العالم السفلي، أما العالم العلوي، فإنه لما كان خالياً من المادة القابلة للممكنات، فإنه لا يوجد فيه إلا النظام باستمرار. والصفة الثانية التي يمتاز بها هذا العالم السفلي، أنه ينقسم إلى نوعين من الكائنات: كائنات حية، وأخرى ليس فيها حياة.

فلنبدأ بهذا النوع الأخير، أي الكائنات اللاحية، وهذا النوع بدوره ينقسم إلى قسمين: بسائط، ومركبات. وأرسطو يلجأ من أجل تعيين البسائط إلى نفس المنهج الذي لجأ إليه من قبل من أجل تعيين مادة الأفلاك والكواكب، فيقول إن الحركة إما أن تكون إلى أعلى أوإلى أسفل، أي بحسب الخفة والثقل. فالبسائط هي أولاً الثقيل، وهو التراب،والخفيف،وهو النار، وهناك حالة بين بين، بأن يكون هناك قرب من الثقل أو قرب من الخفة، ولذا كان هناك نوعان آخران من البسائط هما القريب من الثقيل وهو الماء، والقريب من الخفيف وهو الهواء. وبهذا تكون البسائط أربعة: التراب والنار والماء والهواء. اثنان منها سلبيان، والآخران إيجابيان، فالحار والبارد إيجابيان، لأنهما فاعلان،بينما اليابس والرطب سلبيان لأنهما منفعلان، ويمكن أن يتحول الواحد إلى الآخر. وذلك لأن

كل واحد يحتوي ضداً واحداً على الأقل، فيمكن أن يستحيل إليه ولكن لا يمكن إرجاع هذه العناصر الأربعة، أو هذه الكيفيات الأربع الرئيسية، إلى أبسط منها. فهي البسائط الأولى التي ينحل إليها كل شيء آخر، ولا تنحل هي — بدورها — إلى أي شيء.

وبعد أن حددنا هذه البسائط، نستطيع أن نحدد المركبات. وهنا نجد أرسطو يقول: إن صورة المركّب غير صورة ما يتركب منه، أعني أن الأجزاء لا تكون موجودة في المركّب بالفعل، وإنما بالقوة فحسب، لأنها ليست محققة لصورها، وإنما تحقق صورة أخرى جديدة، وهذه الصورة الجديدة ليست صورة أي واحد من الأجزاء على حدة، بل هي صورة المركب المتمايزة تمام التمايز، أي أن أرسطو حينما يتحدث هنا عن المركب،يتحدث عما نسميه في الكيمياء الحديثة باسم المركب في مقابل الخليط.

وبعد هذا يبحث في الطريقة التي تنشأ بها الحركات، كما يبحث في الكون والفساد بالنسبة إلى الأشياء الموجودة في العالم الذي تحت فلك القمر. وهذه الأبحاث الجزئية تمتاز بالطابع العلمي الموجود بها كلها. فأرسطو يعتمد فيها على التجربة والمشاهدة، أكثر من اعتماده على الاستدلال والبرهان الجدلي. وعلى الرغم من أن كثيراً مما يقوله خاطىء، فإن كثيراً من الأشياء التي يذكرها كان لها مع ذلك أثر كبير جداً في العصور التالية، حتى ابتداء عصر النهضة والعصر الحديث.

فإذا ما انتقلنا من هذا القسم الأول: قسم الكائنات اللاحية إلى قسم الكائنات الحية،وجدنا أرسطو يعرّف الحياة تعريفاً عاماً بأن يقول: أنها صفة للموجود بها يتغذى وينمو وينقص بنفسه. ولما كان النمو في الواقع يقتضي الاستحالة، فيمكن إرجاع الصفة الرئيسية للحياة إلى فكرة التغذي بالذات.والتغذي يفترض دائماً وجود علة فاعلة، بها يتم هذا الفعل. وهذه القوة التي يتم بها التغذي معناها أن الجسم لابد أن يكون ذا قوة، بمعنى أنه ذو نفس. فالأصل في الكائن الحي — في الواقع — أنه الكائن ذو النفس، ومن هنا يشاهد أن أرسطو كان يقول بمذهب إن كل شيء ذو نفس، فيما يتصل بالكائنات الحية على أقل تقدير فمذهبه في الواقع مذهب مناصر لفكرة وجود النفس باعتبارها أصل الحياة.

وبعد أن بين أرسطو الصفة الأساسية للكائن الحي — وهي أنه ذو نفس —، يقوم بالبحث في الكائنات الحية على هذا الأساس. فيقول أولاً إن الكائنات الحية مستقلة بعضها عن بعض، فأرسطو لا يقول بفكرة التطور من الأقل تفاضلاً إلى الأكثر تفاضلاً وهي الفكرة التي قال بها (أنبادوقليس)، وإنما يقول بأن الحياة تنشأ في الأغلب والأعم عن طريق مادة وصورة، والمادة هي عضو التأنيث، والصورة هي عضو التذكير. والاختلاف بين المذكر والمؤنث في الولادة والتكاثر هو في أن عضو التذكير عضو يدل على الكمال وعلى الفعل،بينما عضو التأنيث يدل على النقص والانفعال، ويتم التكاثر باجتماع عضو التذكير مع عضو التأنيث بحسب أحوال الكائنات الحية.

فإذا كان فعل عضو التذكير كاملاً تاماً، ففي هذه الحالة يكون المولود ذكراً وإذا كان ناقصاً كان المولود أنثى.

هذا هو التكاثر أو التولد العام، ولكن قد يحدث أحياناً أن تنشأ بعض الأشياء بالبداء (أو التولد التلقائي)، والأشياء التي تتكاثر بالبداء، تنشأ عن تعفن. أما فيما عدا ذلك، فإن كل مولود ينشأ عن شيء يشابهه مسمى باسمه. فالإنسان يلد الإنسان،والحيوان يلد الحيوان، وهكذا... ولو أنه — في كل حالة — العلة الفاعلة والمادة مختلفة.

ثم يتابع أرسطو أبحاثه في هذا الباب، ويأتي بنتائج لها أهمية كبرى من ناحية علم الحياة،ويكفي أن نعرض للمنهج الرئيسي الذي اتخذه في دراسته للكائنات الحية، فنجد أن المنهج يقوم أولاً على تفرقته المشهورة بين الأجزاء الحية المتجانسة والأجزاء الحية اللامتجانسة، فالأولى هي التي إذا تجزأت كانت أجزاؤها واحدة أي من جنس واحد، والأخرى هي التي إذا جزئت كانت أجزاؤها من أنواع مختلفة، فمثلاً الدم أو اللحم يعتبر متجانساً، لأن أي جزء أخذته يساوي في الجنس والنوع أي جزء آخر، بينما الوجه مثلاً غير متجانس، لأن أجزاءه مختلفة. وهذه التفرقة الرئيسية قريبة جداً من التفرقة التي يقول بها علم الحياة الحديث بين الأنسجة والأعضاء.

فالأنسجة تقابل الأشياء المتجانسة، والأعضاء تقابل الأشياء اللامتجانسة، لأن من خصائص التعضي اختلاف الأجزاء من حيث النوع مع اتفاقها في أداء وظيفة واحدة. وبهذا وضع أرسطو الأساس لتفرقة رئيسية في علم الحياة ونعني بها التفرقة بين علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

وثمة منهج آخر استخدمه أرسطو في بيان وظائف وأعضاء الكائنات الحية، وهو منهج التماثل. ويقصد بالتماثل اتفاق أنواع الحيوان المختلفة في الصورة العامة للوظائف أو الأعضاء، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأجزاء الأخرى، فيلاحظ مثلاً أن الخياشيم الصدرية في السمك تقابل الرئة في الإنسان، والخرطوم في الفيل يقابل اليد في الإنسان، وصورة الجمجمة عند الإنسان تتشابه مع صورة الجمجمة عند السمك، وهكذا نجد باستمرار تماثلاً وتناسباً بين أنواع الحيوان المختلفة بعضها مع بعض. ويستمر أرسطو طويلاً في بيان هذا التماثل. إلا أنه يلاحظ هنا أن أرسطو لم يفرق في داخل هذه المماثلة — كما نفرق نحن اليوم ابتداء من كوفيه — بين التماثل والتوافق. فالتماثل تناسب في الوظائف بين الكائنات بعضها وبعض والتوافق تناسب في صورة الأعضاء بعضها مع بعض. فمثلاً يعتبر بين الرئة في الإنسان، والخياشيم في السمك، تماثل، وبين الزعانف في السمك، والأجنحة في الطير، والأرجل في الإنسان، توافق، من حيث أن هذه الأعضاء يناظر بعضها بعضاً. فإن المماثلة عند أرسطو تشمل كلاً من التماثل والتوافق.

ثم يقسم أرسطو الكائنات الحية إلى مراتب، وتبعاً لهذا يقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية: النبات والحيوان والإنسان، وتتدرج تصاعدياً بحسب وظائف النفس في كل مكان من هذه الأجناس، فالنبات يمتاز بأنه يتغذى وينمو ولكنه لا يتحرك، ثم إن أي جزء أخذته يمكن أن يُفصل عن الآخر مع بقاء الحياة كما هي — كما هو واضح في التعقيل أو في التطعيم — أي أن النبات أقرب ما يكون إلى الخليط منه إلى المركب الحي الصحيح،إذ في الحيوان نجد أن الجزء الذي يزول عنه لايمكن أن يحيا مستقلاً بذاته ويتصف النبات كذلك بأنه لا توجد فيه إرادة، ولأي شيء من القوى العاقلة.

ونتيجة هذا كله أن التفاضل في النبات على درجة ساذجة جداً، بينما الحال على العكس من ذلك في الحيوان: إذ نجد الحيوان ـــ نظراً إلى أنه يجمع إلى جانب التغذي والنمو الحركة والإحساس، بل وأيضاً الخيال والذاكرة ـــ أكثر تفاضلاً من النبات... الخ

كذلك صنف أرسطو الحيوان والنبات، فهو يُرجع المملكة الحيوانية إلى ٤٩٩ فصيلة. إلا أن هذا التقسيم ـــ وإن كان المبدأ الذي يقوم عليه لا يزال ذا قيمة ـــ ليس تقسيماً جيداً،فالمبدأ الذي يقوم عليه هو وجود الدم أو عدم وجوده، وثانياً على أساس الوسط الذي يوجد فيه. وهذا المبدأ في التقسيم ـــ وإن كان جيداً ـــ فإن أرسطو قد خلط كثيراً بين أنواع الحيوان والنبات، حتى أننا لا نكاد نجد تمييزاً واضحاً بينها وبين بعض، على أساس صفات رئيسية تميزها، كما هي الحال في تصنيف رجل مثل (لينيه).

ويلاحظ على مذهب أرسطو في الحياة بوجه عام أنه مذهب حيوي إلى حد كبير، وأنه ينفي كثيراً أودائماً كل تفسير كيماوي للظواهر الخاصة بالحياة. كما يلاحظ ثانياً على مذهب أرسطو في الحياة أنه مذهب غائي يحاول دائماً أن يجعل لكل عضو غاية، ولكل كائن في الحياة غاية. وعن طريق فكرة الغائية، نجده دائماً يحاول أن يفسر الأوضاع والوظائف الخاصة بأعضاء الكائن الحي[1].

النفس:

يلجأ أرسطو لتعريف النفس إلى طريقته التقليدية، وهي نقد أقوال الأقدمين أي الأقوال التي قيلت في الموضوع من قبل. فيقول أولاً إن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس. أما الفيثاغوريون ـــ ولو انهم قالوا بوجود النفس مستقلة ـــ فإنهم جعلوا النفس شيئاً عالياً، لا يكاد أن يكون له أدنى صلة بالأجسام. وكذلك فعل أفلاطون. ومعنى هذا العلو للنفس أن أي نفس بمكنها أن تحل بأي جسم. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً في نظر أرسطو. أنه يأتي بتعريف جديد يضعه أولاً ثم يشرحه، وهذا التعريف هو أن "النفس

[1] - المرجع السابق. ص (١١٢ ـــ ١١٤).

كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة". فقوله"ذو حياة بالقوة" وقوله"جسم آلي" معناهما واحد تقريباً، لأن كلمة آلي هنا معناها إنه مستكمل ليس فقط كل أدواته، بل وأيضاً من ناحية وظائف الأعضاء.

إلا أن هذه الوظائف ــ في هذه الحالة ــ ليست بالفعل بل بالقوة، بمعنى أنها تهيؤ لاستخدام هذه الوظائف، دون أن تكون وظائف مستخدمة بالفعل. وقوله" كمال أول" أو" فعل أول" يقصد به الفعل القريب، أي الذي في المرتبة الدنيا لا بمعنى الأعلى أو الذي في مرتبة عليا. والكمال حينما يكون أول، يكون في مرتبة أحط من مراتب الفعل، ونحن نعلم أن المرتبة الدنيا للفعل هي التي يكون فيها الفعل تارة متحققاً، وتارة غير متحقق، أي الذي لا يكون بالفعل باستمرار. فلما كانت النفس لا تؤدي وظائفها باستمرار، كما هي الحال مثلاً في حالة النوم، فإن فعلها في هذه الحالة فعل أول، أي في المرتبة الدنيا، مادام ليس بفعل مستمر. والمهم في هذا التعريف قوله إن النفس فعل، فإنه يلاحظ أولا أن أفلاطون حينما قال عن النفس أنها شيء يتحرك بالذات، لم يبين لنا طبيعة النفس الحقيقية،كما أن قول (إكسينوقراط) إن النفس عدد يتحرك بالذات، ليس قولاً صائباً. وإن كان قول كل منهما (أفلاطون وإكسينوقراط) أعلى بكثير من قول رجل مثل ديموقريطس إن النفس مكونة من ذرات لطيفة. فالفلاسفة السابقون إذن لم يستطيعوا أن يحلوا المسألة حلاً صحيحاً، لأن الرأي الصائب في نظر أرسطو أن يقال إن النفس فعل بالنسبة إلى مادة هي الجسم وهنا نرى أرسطو يستخدم فكرته السائدة الخصبة، ونعني بها فكرة الهيولي والصورة، أو القوة والفعل. والمهم في هذا الوضع الجديد أنه حلّ لمشكلة رئيسية هي مشكلة الصلة بين النفس والجسم، فليس ثمة انفصال بين النفس والجسم،بحيث تكون النفس عالية،فتحل أي نفس في أي جسم، وإنما الجسم والنفس ــ في الواقع ــ لا ينفصل الواحد عن الآخر، كما لا تنفصل الهيولي عن الصورة أي انفصال.

لكن يلاحظ مع ذلك أن أر سطو حين جعل الجسم في مرتبة دنيا ــ من ناحية

الوجـــود ـــ بالنسبة إلى صورته، وكاد أن يجعل بين الاثنين هوية، أي بـــين الهيـــولي القريبة والصورة في هذه الحالة ـــ قد استخدم فكرة التصاعد استخداماً يجعل التصاعد هنا أمراً لا يمكن أن يتم. ولذا نراه يضطر لأن يخرج عليه حينما يقول بوجود نفس هي النفس النظرية أو العاقلة، وهي نفس تكاد تكون مفارقة، إن لم تكن بالفعل مفارقـــة ـــ كمـــا سنرى بعد حين. والمهم في هذا أن أر سطو لم يجعل النفس مفارقة على النحو الأفلاطـوني ولو أن هذا الوضع الجديد لم يستمر طويلاً، بل اضطر الشراح الإســكندرانيون، كمـــا اضطر رجال العصور الوسطى، من أتباع أر سطو أن يخرجوا عنه ويقولوا بوجود مفـارق للنفس، ولو أنهم أضافوا هذا الوجود والمفارق ـــ في هذه الحالة ـــ إلى جزء من النفـــس النظرية هو العقل الفعّال. وعلى كل حال، فإنه يلاحظ أن أرسطو قد جعل الصـــورة ـــ التي هي النفس ـــ، والهيولي ـــ التي هي الجسم ـــ مرتبطين كل الارتباط.

وبعد أن حدد أرسطو النفس على هذا النحو، بدأ ببيان قواها. وهنا أيضا يتبع الطريقة التصاعدية، ولا يميز بين أنواع مختلفة للنفس، وإنما يميز بين وظائف مختلفة للنفـــس، فـــلا ينبغي أن نُخدع حينئذ بتقسيمه النفس إلى نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقـــة أو عاقلة أو نظرية، لأنه لا يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفـــس واحدة.

إن أرسطو ينظر إلى النفس باعتبارها وظائف، وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض، فما هو مرتبة دنيا، يمكن أن يوجد وحده، أما مـــا هـــو في مرتبـــة عليا،فلا يوجد إلا بوجود هذا الأعلى. وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية، مـــارة بالنفس الحيوانية، حتى ترتفع إلى النفس الناطقة.

وحين يريد أرسطو أن يقسم النفس، يقسمها تقسيماً ثنائياً مـــن حيـــث قواهـــا إلى قسمين: مُدْرِكة، ومحرّكة. ولا ينطبق هذا التقسيم على النفس الإنسانية فحســـب، بـــل ينطبق كذلك ـــ بشيء من التساهل ـــ على النفس الحيوانية، ونقول بشيء من التساهل، لأن هناك من الحيوان مالا يتحرك. فلنبدأ ببيان القوة الأولى من هاتين القوتين، وهي القوة

المدركة،فنقول أن المرتبة الدنيا من مراتب هذه القوة هي الإحساس. ولأرسطو تعريف للإحساس مشهور وهو قوله:"إن الإحساس فعل مشترك بين الحساسية وبين المحسوس". ولكن من شأن هذا القول أن يثير كثيراً من المشاكل، فنقول أولاً في بيان معنى الألفاظ إن المحسوس له عدة أنواع، فمن المحسوس ما يدرك مباشرة بحس، ومنه ما يدرك بالعرض، ومنه ما يدرك بالوهم. فالضوء مثلاً يدرك بحس معلوم هو حس الإبصار، بينما الجوع يدرك بحس مشترك يسمى بهذا الاسم.

أما النفس المحركة، فيعنينا منها خصوصاً كلام أرسطو عن الرغبة. وهنا نجد أرسطو يقف موقفين متعارضين، فنراه من ناحية يؤكد تمام التأكيد أن الرغبة ليست الأساس، بل الأصل هو الفكر، والشوق أو الرغبة تابعة للفكر، ونجده من ناحية ثانية يقول إن هناك من الرغائب مالا يتفق والفكر، أي أن موضوع الرغبة أو الشوق أو العشق أحياناً يكون لامعقولاً. وهنا نرى أرسطو يُدْخل لأول مرة فكرة اللامعقول باعتبار أنه عنصر هام في الطبيعة. والموقف الأول الذي فيه يبين أرسطو أن اللذة موضوعها المعقول، يظهر بوضوح في كلامه في الفصل السابع من مقالة (اللام) حين يقول:"نحن نعشق الأشياء لأنها خيرة،ولا نقول بخيرية الأشياء لأننا نعشقها، فالمبدأ إذن الفكر". والمعقول الأول هو المعشوق الأول، أي المبدأ دائماً هو التعقيل، والحركة النفسية في هذه الحالة تشبه تماماً الحركة الفكرية الصرفة، أو ـــ حسب تشبيه أرسطو ـــ "النفس في تحريكها، كالنفس حين البرهنة. والعملية هي في كلتا الحالتين عملية قياس". فيبدأ الإنسان من مبدأ يكون كالمقدمة الكبرى، ثم يدرك بحسه أن الشيء الموضوع أمامه، أو الذي هو موضوع الفعل أو الرغبة أو الشوق، يدخل ضمن هذه الأشياء التي يعبر عنها في المبدأ، وهذا بمثابة المقدمة الصغرى، فينتهي إلى القول بأنني يجب أن أعشق هذا الشيء، وهذا بمثابة النتيجة، فالحال إذن في الحياة العقلية كالحال في الحياة النزوعية سواء بسواء[1].

[1] – عبد الرحمن بدوي، ـــ موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص(١١٦ ـــ ١١٧).

المنطق:

كان أر سطو أول فيلسوف يوناني وصلتنا منه مؤلفات تعالج قضايا المنطـــق معالجـــة منهجية منظمة. المنطق، عنده، (علم البرهان) ومبحث أشكال التفكير الضرورية للمعرفة.

يرى أر سطو أن العلاقات القائمة بين المعاني أو المفاهيم تعكس روابـــط موضوعيـــة وواقعية. فإذا كانت العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية المنطقية يمكـــن أن تقـــابل علاقة قائمة في الواقع ذاته، أولا تقابلها، فإن للعلاقة بين مفاهيم القياس قيمة موضوعيـــة: إن الأساس المنطقي في القياس، القائم على معرفة السبب، يتطابق مع السبب الواقعي. ومن هنا تنبع ضرورة التسلسل المنطقي في القياس.

وبما أن مسألة العام بالخاص (أوالكلي بالجزئي) التي هي إحدى مسائل الديـــالكتيك تمثل إحدى القضايا الرئيسية في فلسفة الوجود الارسطية، فإن منطق أر سطو، الذي يعتـبر العلاقات القائمة بين المفاهيم علاقات للوجود أو تحديدات له، يعـــرض أيضـــاً لقضايـــا الديالكتيك."فالمنطق الموضوعي عند أر سطو يتشابك دوماً مع المنطق الـــذاتي، مـــع أن الظاهر منهما هو الموضوعي دائماً". ففي كل خطوة يخطوها أر ســـطو يطـــرح قضيـــة الديالكتيك بالذات، ونظراً للارتباط الوثيق بين منطق أر سطو وبـــين رؤيتـــه للوجـــود المبسوطة في "الميتافيزيقا"فإن أخطاء فهمه للديالكتيك العام والخاص قد انعكست علـــى المنطق أيضاً. ففي المنطق كما في"الميتافيزيقا" نلمس إيماناً ساذجاً بقدرة العقـــل، بقـــدرة المعرفة ويقينيتها الموضوعية من جهة، وتخبطاً ساذجاً في فهم ديالكتيك العـــام والخـــاص، ديالكتيك المفهوم عن الشيء المفرد، أو الظاهرة المفردة ووجوده المحسوس.

ليس المنطق عند أر سطو علماً مستقلاً، وإنما هو"آلة" للعلوم كلها. وهو يسمي المنطق تحليلاً، ويعرض لنا في التحليلات (أنالوطيقا) مذهبه في القياس في"التحليـــلات الأولى" والبرهان"في التحليلات الثانية". فالمنطق في البحث الأرسطي له، بحث في الطـــرق الـــتي بواسطتها يمكن تحليل القضية إلى عناصر تصلح لأن تكون أساساً لتفسيرها. و"الرد" هـــو الطريقة الأساسية في المنطق الارسطي، ويسميه أر سطو"علماً" بمعنى النظر الذي يمكننا من

التمييز بين شروط البرهان وأشكاله ومراتبه، ومن الوقوف على القضايا الأخيرة التي يتعذر بعدها متابعة رد"تحليل" القضية إلى عناصر أبسط، تفسر بها. ويعـــرض أر ســطو آراءه المنطقية في كتب عديدة، هي بالإضافة إلى" التحليلات" ـ " المواضع الجدلية"

(طوبيقا)و"العبارة" و"الأغاليط" أو" تفنيد الحجج السفسطائية"، و" المقـــولات"، وفي أمكنة متفرقة من كتابي "الميتافيزيقا"و"الأخلاق".

يعنى أرسطو في أبحاثه المنطقية بالمشكلات الثلاث التالية:

١ ـ مسألة طريقة تحصيل المعرفة الظنية(أو الاحتمالية). ويطلق أرسطو علـــى هـــذا البحث اسم" الجدل" (الديالكتيك)، ويبسطه في كتاب" طوبيقا".

٢ ـ مسألة الطريقتين الأساسيتين في استجلاء المعرفـــة، ســواء منـــها الظنيـــة أو اليقينيـــــــة ـــ طريقتي الحد والبرهان.

٣ ـ مسألة طريقة إيجاد المعرفة ـ طريقة الاستقراء.

وينطلق أرسطو من افتراض وجود مسائل يتعذر معرفتها معرفة حقة يقينية ولا تعـرف إلا معرفة ظنية احتمالية، ليؤكد أن هذه المعرفة الأخيرة تتطلب منهجاً خاصاً. وهذا المنهج ليس منهج العلم بـــالمعنى الدقيـــق للكلمـــة، بـــل منـــهج قريـــب منـــه، هـــو فـــن الجدل(الديالكتيك)،وهكذا يخرج أرسطو على التقاليد السقراطية والأفلاطونية في استخدام مصطلح" الديالكتيك". فليس الديالكتيك عنده فن عرض الحقيقة اليقينية بـــل اســتدلال خال من التناقض.

إن قيمة الجدل تقوم أولاً في أنه يطور القياسات الذهنية التي من شـــأنها أن تقـــود إلى إجابة احتمالية على المسألة المطروحة وأن تكون خالية من التناقضات، وتعود ثانياً إلى أنـــه يقدم وسائل تساعد على اكتشاف الخطأ في الإجابات المطروحة بصدد المسألة المعنية[1].

---

[1] – مجموعة من الأساتذة السوفييت:" موجز تاريخ الفلسفة" ـ الجزء الأول ـ ترجمة إبراهيم سلوم ـ دمشق ١٩٧٦،ص(٧٤ ـ ٧٦).

الأخلاق:

ويهتم أرسطو بالأخلاق خاصة. وتقوم آراؤه في الفعل الأخلاقي والفضيلة الخلقية على القول بغائية موضوعية، تلف العالم كله بما في ذلك كافة الأعمال البشرية. فالغاية التي يبتغيها الناس لذاتها فقط هي الخير الأعظم، أو السعادة التي تتكشف من خلال العلم الأعلى" العلم السياسي". وهذه السعادة لافي الثروة المادية، ولافي اللذة، حتى ولا في الفضيلة وحدها. إنها كمال الفعل، فنشاط الإنسان نشاط عاقل، وغاية الإنسان العاقل هي تأدية وظيفته على أحسن وجه، وتوافق كل فعل من أفعاله مع الفضيلة المقابلة له. والمهم هو تجسيد القدرات في الحياة العملية، الانتقال بالخصال الخيرة من الوجود" بالقوة" إلى الوجود"بالفعل". فهنا تسود القاعدة التي تحكم الألعاب الأوليمبية: الجائزة تمنح للمنتصر، لا للأقوى أو الأجمل.

و"الوسط"مفهوم مركزي في فلسفة الأخلاق الأرسطية. وهو يعكس القدرة على التوجه الصحيح على اختيار السلوك الأحسن، على تحديد موضع الخير: فالإنسان الفاضل يختار "الوسط"دوماً بين الإفراط والتقتير(وهكذا تكون الفضيلة وسطاً بين رذيلتين: الكرم وسط بين التبذير والبخل، والشجاعة وسط بين التهور والجبن.. ومن هنا جاء المصطلح الشهير " الوسط الذهبي". ولكن في الأمور الحسنة لا يكفي الأخذ بالوسط منها، بل ينبغي الأخذ بالأحسن إطلاقاً.

ويقسم أرسطو الفضائل إلى نوعين أساسيين: خلقية(كالشجاعة والعدل) ونظرية أو عقلية كالعلم والفن. إن الهدف الأصيل الحق لحياة الإنسان هو السعادة، التي هي الفعل الموافق لأشرف فضيلة. وأشرف الفضائل فضيلة النظر العقلي، النظر إلى الحقيقة، النظر البعيد عن متاعب الحياة العملية وهمومها. إنه نظر مطلوب بحد ذاته، فلا يترع إلى أي هدف خارجي(غير هدف تأمل الحقيقة)، وينطوي على سعادة، خاصة به وحده. وكان هذا المثل الأعلى، الذي يتطلع إليه أرسطو، انعكاسا لواقع اليونان في القرن الرابع قبل

الميلاد،واقع انفصال العمل الفكري عن الجسدي، واحتكار المواطنين الأحـــرار لـلأول منهما[1].

الفلسفة الهلينستية:

الفترة الهلينستية هي تلك القرون الثلاثة التي ابتدأت بوفـــاة الإســكندر عـــام٣٢٣ ق.م،وانتهت بنهاية حكم كليوباترة في مصر وقيام الإمبراطورية الرومانية عام٣١ق.م.

في هذه الفترة امتزجت ثقافة الإغريق بثقافة الشرق فأنتجت لونـــاً مـــن الفكرليـــس بإغريقي خالص ولا بشرقي بحت، حمل فيه الإغريق إلى الشرق شيئاً من الفلسفة والعلـم، ولقّح فيه الشرقيون حضارة الإغريق بشيء من روحانية الشرق وأنظمته وعلمه[2]. وكانت التغيرات عميقة في ميدان الفكر حيث ساد الطابع التأملي للفلسفة اليونانية القديمـــة. وفي هذا العصر ظهرت التيارات الرئيسية الثلاثة في الفلسفة الهلينستية: الأبيقورية والرواقيـــة والشكّية[3].

الأبيقورية:

ولد أبيقور في ساموس عام٣٤١ ق.م، من أسرة أثينية. كان أبوه معلماً وأمه ســاحرة تعزم في المنازل للتطبيب والتطهير، ولما بلغ الثامنة عشرة انتقل من أثينا إلى آسيا الصغـــرى وعلّم في بعض مدنها، ثم عاد إلى أثينا وافتتح مدرسة سنة ٣٠٦ عُرفت(بحديقة أبيقـــور) فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساء يتعلمون منه" حياة اللذة السهلة".

كان أبيقور يشبه سقراط والسقراطيين في العزوف عن كل علم لا يتصل بـــالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة. فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها، يخدمـــها"

---

[1] – المرجع السابق، ص(٧٧).

[2] – د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة(الحضارة الاغريقية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ص(١٧٢).

[3] – موجز تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص(٧٩).

العلم القانوني" (أي المنطق)، والعلم الطبيعي. وكان تعريفه للفلسفة" الحكمة العملية في توفر السعادة بالأدلة والأفكار"..

تبنى أبيقور المذهب الحسي وطوره إلى الأمام. حيث يعتبر أن كل ما نحسّه يقيني وصادق فالحواس لا تخدعنا أبداً. أما الخطأ فيحصل نتيجة الحكم الخاطئ على المعطيات التي تقدمها الحواس. فالحواس نفسها لا تحكم، ولذا لايمكن أن تخطئ. وحتى الأوهام والهلوسات لاتبرهن مطلقاً على بطلان الأحاسيس. وهنا يفترق أبيقور عن ديمقريطس الذي اعتبر الادراكات الحسية أموراً ثانوية. ذات قيمة محض" ظنية" غير علمية. وأهم أشكال التفكير المنطقي هو الاستقراء، التعميم. وبما أن الادراك الحسي يمثل المعيار الوحيد للحقيقة فإنه يمثل أيضاً معياراً لاستنتاجاتنا عن الأشياء غير المدركة مباشرة. شريطة ألا تقع هذه الاستنتاجات في تناقض منطقي مع معطيات الإدراك. وبذا يكون التسلسل المنطقي شرطاً أساسياً للمعرفة اليقينية الحقة.

ولكن أبيقور الذي يأخذ بالمبادئ العامة لمذهب ديمقريطس، يحاول البرهان على أن القول بالحتمية السببية لجميع الظواهر الطبيعية يجب ألا يؤدي إلى نفي الحرية البشرية. ففي إطار هذه الحتمية بالذات ينبغي التدليل على السبيل المؤدي إلى الحرية. وانطلاقاً من هذه الفكرة يدخل أبيقور تعديلات على ذرية ديمقريطس. فإذا كانت ذرات ديمقريطس تتحرك في الخلاء بفعل الضرورة الميكانيكية الخارجية فإن ذرات أبيقور تتحرك بفعل خاصية باطنية للذرة، بفعل" ثقلها"، الذي يمثل ـ إلى جانب الشكل والوضع والترتيب ـ قرينة أساسية من قرائن الذرّة. بهذه الفكرة يرتبط أيضاً قول أبيقور بأن الذرات لا متناهية في عددها، لا في أشكالها، فصورها محدودة لأن الذرات لايمكن أن تكون ثقيلة جداً. وبالثقل تتحرك الذرات حركة مستقيمة من أعلى إلى الأسفل، غير أنها تستطيع تلقائياً، أن تنحرف قليلاً عن خط سقوطها، فتصبح حركتها منحية، بدلاً منها مستقيمة.

وقد جاءت فكرة أبيقور عن الحركة الذاتية للذرات إسهاما رائعاً في تطوير المادة. ومن هذه النظرية الساذجة ينطلق أبيقور للتأكيد على أن انحراف الذرات شرط ضروري وأساسي لحرية الإنسان.

يوجه أبيقور فلسفته الأخلاقية ضد الأوهام والخرافات الدينية التي يرى فيها امتهاناً للكرامة البشرية. فالأخلاق تهدف إلى السعادة، والسعادة تقوم في الشعور باللذة. واللذة خير، وكل ما يؤدي إليها خيراً أيضاً، والألم شر، وكذلك كل ما يؤدي إليه. ولتحصيل السعادة لابد أولاً من إزالة جميع العوائق التي تعترض طريقها: الخوف من تدخل الآلهة في حياة البشر، والجزع من الموت، وتهيب الحياة الأخروية. فهذه المخاوف كلها باطلة لا أساس لها، ذلك أن الآلهة لا تخيف أحداً فليس بوسعها التدخل في أمور الناس. إنها لا تقطن عالمنا هذا، بل تسكن الفراغات الفاصلة بين العوالم. والنفس فانية كونها اتحاداً مؤقتاً للذرات. والفيلسوف، إذ يعي هذه الحقيقة يتحرر من كل وهم أو خوف من شأنه تنغيص سعادته.

إن التحرر من المخاوف التي تسترق الروح يفتح الطريق إلى السعادة. والحكيم يفرّق بين طوائف ثلاثة من اللذات.

١ ــ لذّات طبيعية وضرورية للحياة(كلذة الطعام والشراب).

٢ ــ طبيعية لكن غير ضرورية للحياة(لذة الأغذية المترفة).

٣ ــ غير طبيعية وغير ضرورية للحياة(لذة المال والكرامات الاجتماعية).

وهو يصغي إلى اللذات الضرورية فقط، وينصرف عن باقي اللذات، فيعيش حياة راضية مطمئنة لا تشوبها حسرة أو هم أو تأفف، هي سعادة الفيلسوف الحقيقية.

لقد كانت فلسفة أبيقور آخر المذاهب المادية في اليونان القديمة. وكانت آراؤه، وسيرة حياته القريبة من التنسك، موضع تكريم وإجلال لدى المفكرين اليونانيين اللاحقين. فلم تنل منها اعتراضات خصومة وانتقادات الصورة الحقيقية للأخلاق الأبيقورية، وللحط من سمعة أبيقور ــ المناضل الكبير ضد الأوهام والخرافات الوثنية.

الرواقية:

الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها وضع أصولها زينون الكيتومـي ٣٣٦ ـ٢٦٤ ق.م. ولد في٠ (كيتوم) من أعمال قبرص وكان أبوه تاجراً قبرصياً يختلف إلى أثينا للتجارة ويحمل منها كتب السقراطيين. فقرأها ابنه ورغب الاتصال بأصحابها. قدم إلى أثينا حوالي ٣١٢ بعد أن اشتغل هو أيضاً بالتجارة فاستمع إلى ثاوفراسطس وإلى أقراطيس ديوجـلنس الكلبي وإلى استلبون الميغاري وإلى رجال الأكاديمية، ثم أنشأ مدرسـة في رواق(سـتوي باليونانية) وكان فيما سلف محل اجتماع الشعراء فدعي وأصحابه بالرواقيين.

وخلفه أقلاينتوس ٣٣١ ــ ٢٣٢ ق.م من أسوس، وانضم إلى المدرسة ثم ترأسها مـن وفاة زينون إلى وفاته. ولكنها عادت فازدهرت بزعامة أقريسـيبوس ٢٨٢ ــ ٢٠٩ ق.م: من سولس من أعمال قبرص حيث كان أبواه قد هاجرا من طرطوس من أعمال كيليكيه. ودخل المدرسة فرفع من شأنها بتعليمه القوي وكتبه الكثيرة، واستحق لقب المؤسس الثاني للرواقية. و لم يبق لنا من كتبهم على كثرتها سوى بعض العناوين والشـذرات، لذلـك يصعب تعيين نصيب كل منهم في مجموع المذهب كما أمكن تركيبه فيما بعد.

إذا أردنا أن نجمل الرواقية القديمة في عبارة واحدة قلنا إنها مذهب هيرقليطس أفاد مـن تقدم الفكر في ثلاثة قرون. فهي تقول بالنار الحيّة، وباللوغوس أو العقل منبثقا في العلـم، وتسميه الله، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة، وتقيم الأخـلاق علـى الواجـب، فتعارض الأبيقورية التي تقول بالآلية والاتفاق والحرية، وتُقصي الآلهة خارج العوا لم، وتقيم الأخلاق على اللذة. ووجه إفادة الرواقية من تقدم الفكر، أنها اشتغلت بـالمنطق أكـثر وأفضل مما اشتغل أبيقورس وأتباعه، واصطفت آراء أفلاطونيـة، وفصّلـت القـول في الأخلاق. والفلسفة عندها" محبة الحكمة ومزاولتها". والحكمة" علم الأشـياء" الإلهيـة والإنسانية، تنقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي والجدل(أي المنطق) والأخلاق. ولكـن هذا التقسيم اعتباري فقط: فإن العلم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود، فالعقل الذي يعلـم هذا ويربط المعلولات بالعلل في الطبيعة، هو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطـق، وهـو

الذي يطابق بين أفعاله وبين قوانين الوجود في الأخلاق. وبعبارة أخرى: المنطق صورة الطبيعة في العقل، والأخلاق خضوع العقل للطبيعة، بحيث أن الرجل الفاضل طبيعي وجدلي، وأن الطبيعي جدلي وفاضل بالضرورة، وبحيث أن" الحكمة تشبه حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعي، وسياجه الجدل، وثماره الأخلاق". والرواقيون ماديون: فكل معرفة هي عندهم معرفة حسيّة، أو ترجع إلى الحس. والأصل إلى المعرفة أي الشيء يطبع صورته في الحس بفعل مباشر، لا بواسطة" أشباه" كما يقول الأبيقوريون. والمعرفة التي من هذا النوع" فكرة حقيقية" يقينية تمتاز بالقوة والدقة والوضوح، وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها، ويستحيل الخلط بينها وبين فكرة أخرى.

والأفكار الحقيقية هي الدرجة الأولى من درجات المعرفة[1].

يعتبر الرواقيون المادة متجزئة إلى غير نهاية، مفتقرة إلى ما يردها للوحدة في كل جسم، فكان الجسم مركباً عندهم من مبدأين، هما مادة ونفس حار يتحد بالمادة ويتوتر، فيستبقي أجزاءها متماسكة. وانقسام المادة إلى غير نهاية يسمح للنفس الحار أن يتحد بها تمام الاتحاد، أي أن ينتشر فيها كلها انتشار البخور في الهواء، والخمر في الماء، بحيث يؤلفان" مزاجاً كلياً" فيوجدان معاً في كل جزء من مكانهما، دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما.

وحكم العالم بأجمعه حكم أي جسم: فالعالم حي له نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتؤلف منها كلاً متماسكاً. فالحرارة أو النار هي المبدأ الفاعل، والمادة المبدأ المنفعل. كانت النار في الخلاء اللامتناهي، و لم يكن عداها شيء، وتوترت فتحولت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول تراباً. وانتشر في الماء نفس حار ولد فيه" بذور مركزية" وهي قانون" لوغوس" بمعنى أنها تحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها في بعض، بحيث أن كل حي هو" مزاج كلي" من

[1] - د. طيب تيزيني وذ. غسان فينانس. ــ تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة.، جامعة دمشق، ١٩٨١، ص(٢٠٥ ــ ٢٠٦).

ذريته جمعاء. فانتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج من كونها شيئا فشيئا وما تزال تخرج بقانون ضروري أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق. وإن نظام الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء، بل الضرورة العاقلة. فكل ما يحدث فهو مطابق للطبيعة الكلية.

فالعالم قديم، ولكن نظامه حادث وهو واحد بوحدة القوة الحالة فيه، يحده فلك الثوابت، وزينة الكواكب، وهي أحياء عاقلة تدور بالإرادة. والهواء مأهول بأحياء غير منظورة هي الآلهة والجن.

والأرض ثابتة في المركز إما لأن الهواء يضغطها من كل جانب فتثبت كما تثبت حبة الذرة في وسط الأنبوبة المنفوخة. أو لأن ثقلها على صغرها يوازي ثقل بقية العالم ويوازنه.

والعالم إلهي بالنار التي هي العلة الأولى والوحيدة، وبما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر — وكل أولئك مترادفات يراد بها المعقولية التامة في الأشياء. وهذه المعقولية تقتضي القول بالعلل الغائية وقد قال بها الرواقيون وحشدوا لها الأمثلة الكثيرة من الجماد والنبات والحيوان، وأسرفوا في ذلك فاخترعوا الغايات.

وفي مجال الأخلاق، يعتبر الرواقيون أن العقل هو أفضل طريق لتحقيق أسمى الغايات، فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي، وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل. وبالعقل يدرك الإنسان الحكيم أنه جزء من الطبيعة الكلية، وأن حبه للبقاء بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى، وهو تابع لها. فيضع الحكمة والخير بمعنى الكلمة في مطابقة إرادته الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية منافع أو مضار، ولايراها جديرة بأن تسمى خيرات وشرورا.

لقد كانت الرواقية مدرسة فضيلة وشمم وشجاعة، وإن لم يخل أصحابها من العجب وحب الظهور يذهبان ببعضهم أحيانا إلى حد الانتحار إظهارا لشجاعتهم وفضيلتهم مع أن مبادئهم تستوجب إنكار الانتحار واعتباره مناقضا لحب البقاء، وثورة على الطبيعة الكلية التي وهبتنا ذلك الميل الأساسي.

كان أثر الرواقية قوياً على مر العصور، فمع شدة منافاة مبادئها للعقائد المسيحية، أفاد المفكرون المسيحيون منذ القرن الثاني بما جاءت به من تفصيل القول في الفضائل والرذائل، وفي صفات الله والعناية الإلهية[1].

اللاأدرية، الشكاك:

انتشر هذا التيار على امتداد القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد ثم راج في القرنين الأول والثاني للميلاد. وقد انطلق الشكاك من تعليق الحكم، أو التوقف عن تفصيل أحد الحكمين المتناقضين على الآخر. فالحكم ونقيضه متعادلان عندهم.

لقد أفاد الشكاك من الآراء التي ظهرت في مجرى تطور الفلسفة قبلهم فلقد سبق لأنصار الديالكتك الساذج من ممثلي المدارس الفلسفية الأولى أن قالوا بتغير الأشياء وظواهرها، وبنسبية الكيفيات الحسية، وبغياب الناظم الذي يسمح لنا باختيار أحد الحكمين المتناقضين. كما كانت ثمة أفكار مماثلة عند الفلاسفة الإيليين والسفسطائيين، وفي مذهب أفلاطون عن عالم الحس. ولكن هذه الأفكار المتناثرة كان عليها أن تنتظر حتى العصر الهلينستي، عصر تفسخ أسلوب الإنتاج العبودي، لتنتظم في مذهب فلسفي متكامل ــ مذهب الشكك.

وكان (بيرون) ٣٦٥ ــ ٢٧٥ق.م، رائد المدرسة الشكية. الفيلسوف عنده هو ذلك الإنسان الذي يبتغي السعادة. والسعادة تقوم في الطمأنينة، في انعدام الخوف والجزع وعلى الإنسان الذي يطمح لبلوغ السعادة أن يجيب على أسئلة ثلاثة: ١ــ مم تتألف الأشياء؟ ٢ــ كيف يجب أن يكون موقفنا منها؟ ٣ــ ما الفائدة التي نجنيها من موقفنا هذا؟.

أما السؤال الأول فلا جواب عليه: فليس بإمكاننا أن نحكم قطعاً بأن الشيء موجود وبذلك يرتفع القول بيقينية أي من أساليب المعرفة أو عدلها، فلكل حكم نقيض يعادله.

---

[1] - المرجع السابق، ص(٢١٣ ــ ٢١٧).

ومن استحالة الأحكام القطعية ينتقل بيرون للإجابة على السؤال الثاني: إن الموقف الفلسفي الحق من الأشياء يقتضي تعليق الحكم عليها. ولكن هذا لا يعني أنه ليس ثمة شيء يقيني، فإدراكاتنا الحسية يقينية حتماً. أما الخطأ فيأتي من الأحكام ـــ عندما نحاول الحكم على مظاهر الأشياء كما تبدو لنا، فنتصورها من طبيعة الأشياء ذاتها.

يقول بيرون:"إن الشك يقر بأن الشيء الفلاني يبدو لنا أبيض، وأن العسل يبدو حلو المذاق، وأن النار تحرق، ولكنه يمتنع عن الحكم بأنه الشيء الفلاني أبيض بحد ذاته، أو أن العسل حلو، وأن من طبيعة النار أن تحرق".

من هنا يأتي الجواب على السؤال الثالث:"إن المنفعة التي نجنيها من التوقف عن الحكم هي حالة من السكنية والطمأنينة تمثل السعادة القصوى التي يمكن أن يظفر بها الفيلسوف.

وقد تطورت الشكية لاحقاً على يدي أتباع بيرون وتلامذته، أمثال تيمون واناسيداموس وسكستون امبريقوس، أحد متأخري الشكاك في القرن الثاني الميلادي[1].

[1] – موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيت. ترجمة د. توفيق سلوم، دار الفارابي. بيروت ١٩٨٩، ص(٧٩ ـــ ٨٠).

الفصل الثالث

الفكر الملحمي

"الملاحم هي أعظم ما يمكن
لروح الإنسان أن تبدعه".
" داريدن".

ما هي الملحمة؟:

تشير كلمة(ملحمةEPIC) إلى القصيدة القصصية الطويلة التي تسجل الأعمال البطولية الخارقة التي صدرت عن بعض الأبطال الحقيقيين أو الأسطوريين والتي تمتزج فيها أفعال البشر وتصرفات بعض الكائنات الإعجازية الخفية كالآلهة والمردة والشياطين والوحوش المخيفة، بل أيضا بعض القوى الكونية والظواهر الطبيعية التي تقوم بدور مساعد، ولكنه فعال في إنجاز هذه الأعمال البطولية.إلا أننا نجد ميلا واضحا في بعض الكتابات الحديثة إلى إطلاق كلمة"ملحمة"على بعض الأعمال الروائية الكبرى مثل رواية تولستوي" الحرب والسلام"، بل إن بعض الأفلام السينمائية الضخمة مثل فيلم"ايفان الرهيب"تعتبر إبداعات وأعمالا ملحمية. وبذلك فإن كلمة ملحمة لم يعد استخدامها مقصورا على روائع الأعمال الشعرية القصصية الضخمة التي عرفت في العصور القديمة (في الشرق والغرب على السواء)، وفي العصور الوسطى وعصر النهضة في أوربا، بل أيضا المسرح الملحميEPIC THEATRE.[1]

إن الكلمة في معناها الأصيل والدقيق هي:"القصيدة القصصية الطويلة التي تحكي أعمال البطولة التي تصدر في العادة عن بطل رئيسي واحد، والتي كثيرا ما يكون لها مغزى قومي واضح".بينما تستخدم كلمة"ملحمي"للإشارة إلى كل ما هو بطولي يتجاوز قدرات

[1] - مجلة عالم الفكر ــ المجلد السادس عشر ت العدد الأول ١٩٨٥ ــ د. أحمد أبو زيد"الملاحم كتاريخ وثقافة". ص(٤).

البشر، ويجمع بين الروعة والعظمة والجلال. ومن هذه الناحية فإنه يمكن القول إن الملاحم كانت دائماً، ومنذ ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة، من الأعمال الرائعة التي تداعب مخيلة الشعوب المختلفة وتعبر عن آمالها بصرف النظر عن مستواها الثقافي. فطابع (البطولة) هو العنصر الأساسي المميز للملاحم أو لمعظمها على الأقل، والعامل المشترك والمستمر في أغلبها رغم فوارق الزمان والمكان. وهذا الطابع البطولي يشير إلى أن الإنسان يُعنى في آخر الأمر بأشياء وأمور أخرى غير مجرد رفاهية المادة، وأنه على استعداد لأن يضحي براحته وسلامته بل بحياته من أجلها. وهذه الأمور تتراوح من المجد الشخصي إلى تحمّل مسؤولية توفير الأمن والسعادة المادية والروحية للجماعة التي ينتمي إليها البطل، سواء أكانت هذه الجماعة هي وحدة القبيلة الصغيرة أم الأمة أم حتى الجنس البشري ككل.

خصائص الملحمة:

إن ما يميز الملحة هو" تجاوز أبعاد الواقع"و"تضمن التاريخ"، هذان هما القطبان الأساسيان اللذان تقع بينهما تلك التجربة الإنسانية التي توصف بأنها"ملحمة".

ففي رواية الحرب والسلام مثلاً نجد التاريخ"متضمناً"في أحد الأعمال الفنية الكبرى، دون أن يكون"التاريخ"في ذاته. وبالمعنى الدقيق للكلمة هو موضوع هذه الرواية التي تتجاوز بمعالجتها الفنية كل أحداث الحياة الواقعية على الرغم من أنها تعتمد عليها.

كذلك فإن تركيز الملحمة على البطل لايعني أننا نواجه رجلاً معيناً بالذات في لحظة معينة بالذات من لحظات التاريخ ولكن ما نواجهه هو"الإنسان في التاريخ".

وليس من الضروري أن تكون الملحمة طويلة ولكنها يجب أن تكون"عظيمة"بكل المعايير، أي يجب أن تتوفر فيها كل الأبعاد الملحمية التي تميز العمل الملحمي عن غيره من الأعمال الإبداعية.

ولعل أول ما يميز الملحمة هو ذلك التنوع الهائل والتشعب في الموضوعات التي تعرض لها. بحيث نجد الأحداث والوقائع الحقيقية جنباً إلى جنب مع الأسطورة والحكاية الخرافية

والقصص والروايات المتعلقة بأعمال البطولة والتي لا تخلو من المبالغة والتهويل، وذلك فضلاً عن بعض القصص ذات الطابع الديني مع الإشارة إلى بعض العادات والتقاليد، بل بعض الآراء والخطرات الفلسفية والأخلاقية وغير ذلك. ولكن هذا لايعني أن الملحمة التي تعرض كل هذه الأمور تنقصها وحدة الموضوع أو تفتقر إلى نقطة محورية تدور حولها كل الأحداث. ففي كل ملحمة من الملاحم الكبرى حدث ملحمي رئيسي بسيط يمكن تلخيصه في عبارة واحدة، ولكن الشاعر ينطلق إلى مجالات أخرى واسعة ومتنوعة مما يضفي على ذلك الحدث كثيراً من الغنى والثراء والعمق. فالحدث الملحمي في"الإلياذة"مثلاً هو"غضب اخيلليوس" لمقتل صديقة باتروكلوس في الحرب الطروادية ورغبته في الانتقام له. والحدث الملحمي في الأوديسيا هو"الرجل"اوديسيوس ورحلته الشاقة لاسترداد زوجته[1].ولذا فإن أول كلمة في الإلياذة هي"الغضب"إذ يبدأ هوميروس ملحمته بالإشارة إلى هذا الغضب بقوله في البيت الأول:"غَنِّ يا ربة الشعر غضبة اخيلليوس بن بيلوس المدمرة"، كما أن أول كلمة في الأوديسيا هي "الرجل"حيث يقول الشاعر في البيت الأول منها::غَنِّ يا ربةِ الشعر عن الرجل الرحالة الذي هام يجوب في الآفاق بعد أن دمرَّ مدينة طروادة المقدسة[2]". فكأن الملحمة تكتسب عظمتها وروعتها وجلالها من نفس الفكرة التي تدور حولها ومن طريقة عرض أو تنفيذ هذه الفكرة. بحيث تتم معالجتها والتعبير عنها في آلاف الأبيات من الشعر القوي الرصين الذي يكشف عن القدرات الإبداعية التي يتمتع بها الشاعر.

وقد يمكن القول بوجه عام إن ما يميز القصيدة الملحمية في هذا الصدد هو ذلك الاندفاع أو التدفق الهائل في سرد القصة. بحيث يسيطر ذلك التدفق والذي يدل على وجود عقل بارع خلاق يتصور العمل كوحدة كلية متكاملة، ويوجه الأجزاء المختلفة بطريقة دقيقة محكمة ويضفي على ذلك كله مسحة من الجمال والروعة بما يستخدمه من

---

[1] – المرجع السابق، ص(٦).

[2] – د. أحمد عثمان"الشعر الأغريقي تراثا انسانيا وعالميا، عالم المعرفة، الكويت١٩٨٤ ص (٣٣).

تشبيهات ومحسنات لفظية وأوصاف ونعوت تساعد على توضيح الفكرة وتعميقها. بل إن الراوي أو المنشد الذي يروي الملحمة أو ينشدها أويتغنى بها يساعد هو أيضا بما يدخله من تعديلات وتغييرات على (النص) على تعميق الفكرة. وليس من شك في أن مخيلة المنشـد ومتطلبات الفن عنده ورغبة المستمعين (الجمهور) الاستزادة تتدخل كلـها في تشـكيل الملحمة، وخصوصا الملحمة الشفهية غير المدونة، بما كان يدخله عليها من تغيير وتبديـل. ويشير الدكتور أحمد عتمان إلى ذلك بقوله:" لم يكن عمل المنشد مجرد (إعادة إخـراج) لنص محفوظ عن ظهر قلب وإنما كان بمثابة (إعادة خلق) لقصة معروفة في صيغة مألوفـة ومعدة خصيصا لمناسبة معينة. كان المنشد يدخل من التغيرات والإضافات في القصة الـتي يرويها ما يراه متمشيا مع ميول وقدرات الناس من حوله، أي جمهور السامعين.

يشبه عمل المنشد الملحمي عمل المصور الذي يختار ليس فقط الزمان بل الزوايا المناسبة لتصوير مناظر سبق أن صورها الكثيرون، لأن هذا الاختيار في حد ذاته يدل على مـدى عبقرية هذا المصور، أو ذاك المنشد"[1]

أما الخاصية الثانية التي تميز الملاحم والأعمال الكبرى فهي المزج بين القوى البشـرية والقوى الإعجازية أو الفائقة للطبيعة. ويتمثل ذلك من ناحية في شخصية البطل ذاته الذي كثيراً ما يكون قد جاء نتيجة تزاوج أم من البشر وأب من الأرباب أو الكائنـات غـير البشرية، أي انه يدخل في تكوين البطل عنصر غير بشري. والأمثلة على ذلك كثيرة[2] كما يتمثل من الناحية الأخرى في تدخل هذه القوى الإعجازية في سير الأحداث وتوجيهـها والمشاركة فيها في بعض الأحيان كما هو الحال في الملاحم الكلاسيكية.

ففي الإلياذة نجد الآلهة والربات تنقسم فيما بينها بالنسبة للحرب الطروادية، وينـاصر كل منها أحد الفريقين المتحاربين وتتصرف كما لو كانت من البشر. وبالمثل كانت الإلهة

---

[1] - أحمد عتمان. ـــ الشعر الأغريقي، المرجع السابق. ص(٦٧).

[2] - من ذلك مثلا: جلجامش بطل الملحمة السومرية الشهيرة، انحدر من أصل (إلهي) أو هو يجمع ـــ على الأصح ـــ بين العنصرين البشري (حوالي الثلث) والإلهي (حوالي الثلثين) ولذا كان يتمتع بكثير من القدرات الخارقة والقوى الإعجازية.

أو الربة (أثينا) تتدخل بكثرة وبشكل سافر في كثير من المواقف التي تسجلها الأوديسيا. ولكن هذا المزج بين القوى البشرية والقوى الإلهية لا يظهر على الأقل بنفس الدرجة والوضوح والتركيز في الملاحم التي نشأت في المجتمعات والثقافات التي عرفت الأديان السماوية. وصحيح أن العناية الإلهية كانت تتدخل في بعض الأحيان لإنقاذ البطل حين تتأزم الأمور، ولكن هذا ماكان يحدث في حدود ضيقة وفي المواقف العصبية وفي الحالات الاستثنائية التي كانت تتطلب من الشاعر أن يقدم تفسيراً معقولاً ومقبولاً لبعض الأحداث الخارقة التي تفوق قدرة البشر وتتجاوز إمكاناهم المحدودة.

وأما الخاصية الثالثة من خصائص الملحمة فيتمثل في أن أحداث الملحمة هي أحداث عيانية مفردة وأن أبطالها أشخاص قد يكون لهم وجود فعلي في الحياة. فالملحمة ، تتجاوز) ذلك الواقع المشخص العياني المحدود وتسمو عليه وتعبرّ في مجموعها عن أحاسيس وآراء ونظرات أكثر تجريداً وشمولاً من تلك المواقف المحدودة، كما أنها تعكس بعض القيم والمبادئ والمثل العليا التي ترتفع عن الحياة اليومية المألوفة والتي تصدق على الإنسان ككل بعيداً عن قيود الزمان والمكان. وهذا هو ما يعطي الملحمة طابع الروعة والجمال. وقد يظهر هذا واضحاً لنا حين ننظر إلى ملحمتين من أقدم الملاحم ولكنهما ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين، كما يفصل بينهما فارق زمني كبير، ونعني بهما ملحمة جلجامش السومرية التي ترجع إلى حوالي ٢٠٠٠ ق.م، وملحمة الأوديسيا الإغريقية التي ترجع إلى حوالي القرن الثامن قبل الميلاد.

وأغلب الظن أن الأوديسيا تأثرت بملحمة جلجامش، إلا أن الملحمتين تقفان مع ذلك موقفين مختلفين تماماً من الحياة، ولكنهما في كلا الموقفين تتجاوزان الأحداث الواقعية، وترتفعان عنها وتبحثان عن مطالب أكبر جداً وأسمى من هذه الحياة. فالملك جلجامش يجمع في تكوينه بين العنصرين الآدمي والإلهي، ولكنه كان يبحث في دأب وإلحاح ومثابرة عن الخلود، وصادف في سبيل ذلك كثيراً جداً من العقبات والصعاب التي كانت تُزرع في طريقة عسى أن يتبين ويدرك عدم جدوى ذلك المطلب الصعب العسير.

أما اوديسيوس فكان على العكس من ذلك تماماً لا يأبه بذلك النوع من الخلود الـذي كانت إحدى الربات تحاول أن تهبه له لاستمالته إليها، وكان يفضّل على ذلك الخلـود في وضعه الإنساني الخاص رغم كل مافيه من ضعف وفناء، ورغم أنه كان يقوده في آخـر الأمر ــ حسب الملحمة ــ إلى نهايته المحتومة. كذلك الحال في الإليـاذة. فقـد أقبـل أخيلليوس على القتال بعد طول امتناع حتى يتمكن من الانتقام لمقتل صديقه بـاتروكلوس مع أنه كان يعرف مسبقاً أن هذا سوف يؤدي به إلى نهايته المحتومة أيضاً. فلقد كان يؤمن بأنه من الأفضل للمرء أن يحيا (عبداً) أجيراً في هذا العالم على أن يحيا (ملكاً) للموتـى في العالم الآخر. فالإنسان يحمل قدره دائماً معه، وعليه أن يتقبل ذلك القدر في شـجاعة وإباء، وأن يعمل على أن يحقق لنفسه كل ما يستطيع أن يحققه من حسن السمعة وعلـو الصيت في حدود ظروفه وإمكاناته ووضعه الإنساني الخاص ودون أن يتجاوز ذلك الوضع أويتخطى تلك الحدود حتى لا يتعرض للعقاب الإلهي[1].

وأخـيرا فـإن بعـض الكتـاب يصفـون الملاحـم بأنهـا نـوع مـن الشعر"اللاشخصي"IMPERSONAL أو انه شعر"غير ذاتي"، وذلك على الرغـم مـن أن الملاحم عمل إبداعي وأن" الذاتية"أو"الشخصانية"عنصر مميز لكل الأعمال الإبداعية سـواء أكان ذلك في مجال الأدب أم الفن أم الفكر.

فالشاعر الملحمي في العصور الكلاسيكية في أوربا لم يكن يستطيع أن يبدأ ملحمتـه بالكلام عن نفسه أوعن حياته أو أن يشير إلى الأعمال في أشعاره السابقة.

وقد بدأ ذلك التقليد بالملاحم الهوميرية[2] واستمر قائما عند الشعراء الذين جاءوا مـن

---

[1] - مجلة عالم الفكر، المرجع السابق، ص (٨ ــ ٩).

[2] - يقول جورج لوكاتش:"إن أشعار هوميروس تصور كفاح المجتمع بأقصى قدر من الحيوية، استنادا إلى تلك الوحدة بين الفرد والمجتمع. وشعر القصائد الهومرية يقوم بصورة أساسية على عدم وجود تقسيم اجتماعي للعمل (نسبياً)، فأبطال هوميروس يعيشون ويتحركون في عالم تتسربل أشياؤه بالشعر الذي هو صفة كل طارف وجديد ــ هي مرحلة طفولة البشرية ــ والشعر لدى هوميروس هو شعر الطفولة الطبيعية". (جورج لوكاتش ــ الملحمة كرواية بورجوازية ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩ ص(١٠ ــ ١١).

بعده، وربما كان أول من خرج عليه هو "دانتي" في ملحمته الشهيرة "الكوميديا الإلهيــــة".
وقد يكون ذلك راجعاً إلى أن الشاعر لم يكن يستطيع أن يزعم أنه وحده هو صـــــاحب الملحمة ومبدعها بكل أجزائها وجزئياتها. فمثل هذا العمل الضخم لايمكن أن يصدر عـــن فرد واحد وخصوصاً وأنه يضم في العادة أحداثاً وأشعاراً وقصصاً كانت موجودة مـــــن قبل. وربما كان هذا هو السبب في أن الشاعر ـــ كما هو الحال بالنسبة إلى هوميروس ـــ يبدأ ملحمته بالاتجاه والابتهال إلى إحدى الربات عسى أن تمنحه القدرة وتهبه المعرفة حتى ينهي ذلك العمل الذي يتناول فيه أحداثاً وقعت قبل عصره بعدة قرون دون أن يكـــــون لديه مرجع عنها سوى المأثورات الشفهية التي انحدرت إليه عبر الأجيال. فالاتجاه إلى ربـة الشعر والاستغاثة بها فيه اعتراف بأنها هي المصدر الوثيق للحقائق لأنها هي بنت الذاكـــرة، شأنها في ذلك شأن غيرها من الربات، ولذا تعرف ـــ أفضل من غيرها ـــ مـــا حـــدث بالضبط[1].

لقد سبق أن أشرنا إلى احتمال تأثر الإلياذة الإغريقية بملحمة ، (جلجامش) السومرية. والدكتور عبد اللطيف أحمد علي يشر إلى هذه التأثيرات واوجه الشبه بـــين الملحمتـــين، ويلاحظ أن ثمة مشابهات قوية بين القصص الإغريقية المتداولة بين الآخيين والـــتي تـــدور أغلبها حول بطولات أمرائهم وأمجاد أسلافهم وبين أساطير الشرق القديم. يقول:"وقـــــد يقال في تعليل ذلك أن مجموعة من الأفكار الأسطورية انتشرت في كل منطقة شرق البحر المتوسط وأثرت في أدب الشرق الأدنى وأدب اليونان، وأن (كريت) ربما كـــانت هـــي حلقة الوصل بين المنطقتين، لكن عناصر الشبه أقوى واكثر من أن يكفيها مثل هذا التعليل أو التفسير)).

فقد لاحظ أكثر من باحث أوجه الشبه بين ملحمة الإلياذة اليونانية وملحمة جلجامش السومرية الأصل. ومثال ذلك الزيارة التي قام بها (اوديسيوس) للعالم الآخر، فهذا المشهد مستعار من زيارة (انكيدو) صديق جلجامش لعالم الموتى. وتذكرنا فكرة القيام بحملـــة

---

[1] – عالم الفكر، المجلد السادس عشر، (الملاحم كتاريخ وثقافة)، مرجع سابق ص (١٣).

حربية للظفر بعروس جميلة أو استعادتها الواردة في الإلياذة بنفس الفكرة الواردة في ملحمة (٠ كرت) الكنعانية ـــ الفينيقية. كما ان بعض الشخصيات والمواقف والتعابير في الأدب الأوجارتي تنم عن تأثر الأساطير اليونانية بها.

ونلتقي بفكرة البطل الذي تحطمت سفنه وغرق كل من معه الاهـــو، وهـــي قصـــة اوديسيوس (في الأوديسيا اليونانية)، نلتقي بها قبل ذلك في القصة المصرية المسماة بقصـــة (الملاح الذي نجا من الغرق) التي ترجع إلى ماقبل ٢٠٠٠ق.م. ولايمكن أن تكون كـــل هذه المتشابهات وليدة الصدفة وحدها. لقد تأثرت القصص والأساطير اليونانيـــة تـــأثراً ملحوظاً بقصص وأساطير الشرق القديم واقتســـبت مـــن أدب الســـومريين والبـــابليين والفينيقيين والحثيين[١]".

ويقول بعض علماء الأساطير أنه قد اصبح من المسلم به أن الإغريق قد أخذوا عـــن الشرق فكرة تتابع الحكام من السماء، أي التسلسل في أنساب الآلهة، وهي الفكرة الـــتي نجدها في أشعار هوميروس وإن لم تتبلور إلا في قصيدة (أنساب الآلهة) لهيسيود. ولربمـــا تعلم الإغريق كذلك ما يمكن أن نسميه (فن الكتابة الأدبية) أي فن التأليف الذي يختلف بالطبع عن حديث الحياة اليومية من ناحية، والكتابة التخصصية الدقيقة من ناحية أخرى.

ولكن الإغريق تميزوا بالقدرة الفائقة على أن يصنعوا مما يأخذون عن الغير شيئاً جديـداً يتفق مع طبائعهم وميولهم ورؤيتهم للحياة، وأسلوب معيشتهم حتى صار من المتعـــذر أن نحدد بدقة مقدار ما يدينون به لحضارات الشرق القديم. واتجه الدارسون إلى القول بأن ما أخذوه عن الآخرين يقل بكثير عما أضافوه من عندياتهم، وطُبقّ هذا الحكم أول مـــا طُبقّ على هوميروس.

---

[١] - د. عبد اللطيف أحمد علي. ـــ التاريخ اليوناني (العصر الهيلادي)، دار النهضة العربية بيروت ـــ الجزء الأول، ص (١٨٣ ـــ ١٨٤).

هوميروس شاعر الإلياذة والأوديسيا:

وملاحم هوميروس هي اقدم ما وصلنا من الأدب الإغريقي، بيد أنه من المرجح أن تكون بذور الشعر الملحمي الأصلية قد جاءت من الأناشيد والتراتيل الدينية التي تتغنى بأمجاد الآلهة والتي كانت تلقى أو تنشد في الأعياد والمهرجانات العامة. ولقد نظم هذه الأشعار شعراء مجهولون، أو بالأحرى اسطوريون، إذ لانعرف عنهم سوى أسمائهم مثل: (اورنيوس وموسايوس وايوملبوس). والجدير بالذكر أن أول المسابقات الشعرية التي كانت تقام في بلاد الإغريق كانت تقوم على الأشعار الدينية، وتركزت في (دلفي) — مركز العبادة القديم — ومن ثم كان الشعر الملحمي في بداية عهده من عمل وإلقاء مُغنّي المعبد أو منشده الذي كان يَعزف أثناء الإنشاد على القيثارة.

المهم أنه كانت هناك أشعار تنشد قبل الحرب الطروادية، وهي أشعار تركت بصماتها على الملاحم التي نظمت لتروي أحداث هذه الحرب[1].

لقد كان لاختراع الحروف الهجائية اليونانية المشتقة عن الفينيقية أكبر الأثر في توحيد صور التفكير اليوناني منذ بدايات القرن الثامن ق.م فقد طوَّر الإغريق هذه الأبجدية حتى وصلوا بها إلى ما نعرفه الآن باسم اللغة الإغريقية والتي لاتزال حيّة إلى يومنا هذا بالصورة المتطورة التي يتحدث بها اليونانيون المحدثون[2]. وبقدر ما أثارت الإلياذة والأوديسيا من إعجاب وأحدثت من تأثير، بقدر ما أثارت من مناقشات وأحدثت من خلافات بين علماء العالم ومفكريه في كل مكان وفي كل عصر.

فمن قائل أن هوميروس لم ينظم هاتين الملحمتين، بل جمع عدداً من القصائد التي تتناول أحداثاً لها علاقة بحرب طروادة، رتبها وربط بينها وقسّمها إلى مجموعتين: الأولى تدور حول غضب (أخيلليوس)، بطل أبطال الإغريق، والثانية تتخذ موضوعاتها مما تعرَّض

---

[1] - د. احمد عتمان: الشعر الإغريقي تراثاً انسانياً وعالمياً — مرجع سابق، ص (١٦).

[2] - د. محمود ابراهيم السعدني: الحضارة الهللينية — الجزء الأول — دار الثقافة للطباعة والنشر — القاهرة — ١٩٩١ — ص(٣٣).

له (أوديسيوس) أحد الملوك والقادة اليونانيين، وما جابهه من مخاطر وهو في طريق عودته إلى (إثاكه) مقر ملكه، وهي جزيرة تقع عند الساحل الغربي لشبه جزيرة البلقان. ومع مضي الزمن أُطلق على المجموعة الأولى اسم الإلياذة، والثانية الأوديسيا.

ومن قائل أن هوميروس لم ينظم سوى الإلياذة فقط، بينما نظم شاعر غيره الأوديسيا التي نسُبت خطأً بعد ذلك إلى هوميروس. ومن قائل أن هوميروس لم يكن سوى منشد احترف إنشاد الأشعار الشعبية، ثم جمعت تلك الأشعار بعد ذلك بوساطة أشخاص آخرين ونُسبت إلى هوميروس. كما أن هناك من يثير الشك حول اسم هوميروس نفسه، أوحتى على وجوده، فيجادل بأن هوميروس ليس إلا شخصية وهمية حالت في خيال القدماء طيفاً استطاع أن يسيطر على ألبابهم فأصبح شخصية شبه حقيقية فرضت وجودها فيما بعد على اغلب العلماء ومؤرخي الأدب في العصور الحديثة[1].

ومهما اختلفت الآراء حول شخصية مؤلف هاتين الملحمتين ومولده وسيرته وتحديد العصر الذي عاش فيه ومدى علاقته بالأحداث التي تتناولها الملحمتان ومدى ما أسهم به في سبيل إخراجهما إلى حيز الوجود، مهما اختلفت الآراء وتعددت فإن هناك حقيقة واحدة هي وجود درتين رائعتين تزداد قيمتهما على مدى الأجيال، وهما اجمل أثر في تاريخ الآداب العالمية.

إن هوميروس قد جمع الأخبار والقصص والأساطير عن العصور الماضية واستخلص منها صورة حية ضمنها ـــ دون أن يشعر ـــ تصورات عصره عن الآلهة والبشر، ولكنها تمثل لنا في الوقت نفسه الماضي البعيد، فهو يصف لنا حياة البشر في عصر البرونز رغم انه كان يعيش في عصر الحديد. وهو يعرض علينا مشاهد الرقص في (كنوسوس) عاصمة كريت، رغم أن هذا القصر كان قد أصبح أطلالا منذ مئات السنين. ولهذه الغاية استعان هوميروس بالقصص والأساطير والقصائد القديمة ونقلها كما هي بعد تحوير بسيط. لذلك

[1] ـ د. عبد المعطي شعراوي: هوميروس شاعر الإلياذة والأوديسيا ـــ المكتبة الثقافية العدد (٢٦٥)، الهيئة المصرية العامة ١٩٧١ ـــ ص (٦ ـــ ٧).

فإن الإلياذة يمكن أن تعتبر من المصادر التاريخية التي تساعدنا على معرفة كثير من الحوادث التاريخية. وقد أثبتت التنقيبات الأثرية الحديثة في (ميكني) و(طروادة) بان الصور التي رسمها هوميروس عن حياة البشر في تلك العصور وعن حضاراتهم تنطبق على الواقع انطباقاً كبيراً[1].

إن الحقيقة الواحدة التي لم يدر حولها خلاف في الرأي حول هوميروس هي أن اليونان قد جمعوا قواتهم وأبحروا من بلادهم تحت قيادة (أجاممنون) أكبر ملوكهم ليشنوا حرباً على طروادة. وهي منطقة تقع بالقرب من مداخل البحر الأسود في القسم الشمالي الغربي لآسيا الصغرى.

إن الآثار الميكينية تؤكد وجود علاقات ــ غالباً ما كانت غير ودّية بين مدينة ميكني وسكان شبه الجزيرة الإغريقية. ولقد أثبتت التنقيبات الأثرية أن مدينة طروادة المشار إليها في الإلياذة هي مدينة طروادة السابعة التي دُمرت عام ١٢٠٠ ق.م على يد شعوب البحر.

وكما أثبتت الشواهد التاريخية والأثرية قيام مدينة طروادة، فقد أثبتت أيضا قيام حرب طاحنة بين تلك المدينة وبين جيرانها من الشعوب الآسيوية والأوروبية. وأنه من السهل أن نحدد هجوم اليونانيين على طروادة في الفترة التي شاهدت تحركات أو هجرات الشعوب وهي حركة الهجرة الكبرى الثانية للشعوب الهندية الأوروبية التي تدفقت قبيل عام ١٢٠٠ من حوض الدانوب الأوسط، واندفعت إلى الشرق والغرب والجنوب، وأحدثت اضطراباً شديدا في كل منطقة شرق البحر المتوسط، وبدلت الصورة الاتنولوجية للعالم القديم[2].

فقد هاجمت ، شعوب البحر مصر مرتين: في عام ١٢٢١ق.م مرة ، وفي عام١٩٩٠ ق.م مرة أخرى. وكذلك دمرت شعوب البحر مملكة أوغاريت في الفترة نفسها، أي مطلع القرن الثاني عشر ق.م.

وفي الواقع فإن حرب طروادة يمكن أن تكون واحدة من هذه الغارات، وإن كانت

---

[1] - د. محمد كامل عياد: تاريخ اليونان ــ الجزء الأول ــ ١٩٦٩ ص (١١١ ــ ١١٢).

[2] -د. عبد اللطيف احمد علي: التاريخ اليوناني (العصر الهيلادي) مرجع سابق ــ ص (٧٨٦).

أوسع وأعنف من الغارات التي تستهدف مجرد الحصول على الغنائم وقطعان الماشية من المناطق المجاورة. ومثل هذه الغارات أو الحرب التي شنها الآخيون أو اليونان من الممكن أن تدخل ضمن تحركات اليونان نحو الشرق في محاولة للتوسع والحصول على المعادن والحبوب والماشية من المناطق المطلة على شواطئ البحر الأسود.

وكان موقع طروادة الذي يتحكم في مداخل البحر الأسود،

وفي الطريق البرية المؤدية إلى الشواطئ الجنوبية لهذا البحر، يشكل دون شك حجر عثرة أمام هذه التحركات[1].

موضوع الإلياذة:

تأخذ الألياذة موضوعها من حوادث حرب طروادة التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

" تروي الأساطير أن(باريسPARIS)، وهو أجمل أولاد(بريامPRIAM) ملك طروادة، زار مرة(مينيلاووس) ملك إسبارطة. ثم خطف زوجته(هيلين) المشهورة بالجمال والفتنة. وقد غضب اليونانيون لهذا الاعتداء على شرفهم فجمعوا أسطولا كبيرا مؤلفا من (١٢٠٠) سفينة وجيشا ضخما يبلغ مائة ألف مقاتل ــ وساروا تحت قيادة(آجاممنون) ملك(ميكني) وأخي(مينيلاووس) وألقوا الحصار على طروادة وقد اشترك في هذه الحملة أكثر ملوك اليونان وأمراؤهم وأبطالهم وبينهم(أوديسيوس) ملك جزيرة(إثاكة) و(آخيلليس) أشجع أبطال اليونانيين. كذلك ساعدت الشعوب الحليفة المجاورة لطروادة فأرسلت الجنود لنجدتها وتولى قيادة الجيش الطروادي البطل (هكتور) أحد أولاد الملك (بريام).

استمر الحصار عشر سنوات و لم يتمكن اليونانيون من دخول المدينة إلا بعد أن لجأووا إلى الحيلة فصنعوا تمثال حصان كبير من الخشب اختبأ في جوفه مائة محارب، ثم ركبوا السفن وتظاهروا برفع الحصار والعودة إلى بلادهم. فخرج أهل طروادة وجروا التمثال إلى

---

[1] – مجلة علم الفكر(العصور الكلاسيكية). المجلد الثاني عشر، ١٩٨١ ــ مرجع سابق، ص(٢٧ و٢٨).

داخل المدينة كغنيمة وذكرى لانتصارهم. وفي الليل أقاموا المآدب والأفراح احتفالا بانتهاء الحصار.

وانتهز الجنود في جوف الحصان هذه الفرصة فخرجوا وفتحوا ثلمة في السور دخل منها اليونانيون الذين أحرقوا المدينة وقتلوا الرجال وسبوا النساء.

يصف هوميروس في الألياذة هذه الحرب وما جرى خلالها من مبارزات بين الأبطال والاختلافات بسبب النساء وأحاديث بين مختلف الشخصيات، كما يذكر انقسام الآلهة إلى حزبين انضم أحدهما إلى اليونانيين والآخر إلى الطرواديين، ثم اشتراك هذه الآلهة في القتال وحبك الدسائس والمؤامرات.

وأهم موضوع في الإلياذة هو غضب (آخيلليس) بسبب استيلاء الملك (آجاممنون) على جاريته الجميلة (بريزسPRISEIS). وقد انسحب (آخيلليس) مع جنوده من القتال وأقسم بأنه لن يمد يد المساعدة إلى اليونانيين، فأدى ذلك إلى رجحان كفة الطرواديين مدة من الزمن ولكن لما سمع بأن بطل طروادة (هيكتور) قد قتل صديقه الحميم (باتروكلوس) قرر العودة إلى القتال واستطاع أن يقتل (هيكتور) وهنا تنتهي قصيدة الألياذة. ويذكر لنا الكتاب اليونانيون بعد هوميروس أن (باريس) أخا (هيكتور) قد أصاب بعد ذلك (آخيلليس) بسهم فقتله[1].

موضوع الأوديسيا:

"غن يا ربة الشعر عن الرجل الرحالة الذي هام يجوب في الآفاق بعد أن دمر مدينة طروادة المقدسة".

في هذين البيتين، كما في استهلال الإلياذة، يناجي الشاعر مستجديا ربة الشعر لكي تلهمه الأغنية الملحمية التي يزمع إنشادها. وهو هنا كذلك كما فعل في استهلال الإلياذة يحدد موضوع ملحمته الذي لا يحيد عنه ولايلف حوله في غير طائل، أنه تشرد اوديسيوس

[1] - د. محمد كامل عياد: تاريخ اليونان ــ مرجع سابق، ص (٧٨ ــ ٧٩).

في الآفاق أثناء عودته من حرب طروادة. فرحلات أوديسيوس (الملاح التائه) إذن كغضبة

(أخيلليوس) في الإلياذة هي بيت القصيد، وهي قلب الملحمة ولبها الذي يتجه إليه الشاعر مباشرة منذ اللحظة الأولى وبكل إمكانياته.

وكما استمد هوميروس مادة الإلياذة من مصادر متعددة لابد وأنها كانت معروفة لديه معرفة تامة فكذلك استمد أيضا مادة الأوديسيا. ولكن طبيعة مصادره في إنشاء كلا الملحمتين تختلف عن الأخرى. ففي الآداب الشعبية القديمة غالبا ما تتردد قصة رجل ذهب في رحلة طويلة بعيدا عن وطنه. وتطول غيبة الرجل عن بيته وأهله وأصدقائه، فيحسبونه قد لقي حتفه، ويخبو الأمل في العثور عليه حيا أوميتا. ثم تمر الأعوام، ويعود الرجل الغائب فيجد زوجته قد وقعت فريسة في أيدي رجال آخرين.

إن أكثر من رجل أراد الزواج منها، لكنها ترفض الواحد تلو الآخر. وفي النهاية تُغلب المرأة على أمرها، وترضى بزواج واحد منهم، ويتحدد موعد الزواج. وغالبا ما يعود الزوج الغائب والزواج على وشك أن يتم، فيطرد الطامعين، ويسترد زوجته وبيته وأمواله.

إن اسم تلك الزوجة ـ كما يرد في الأوديسيا ـ هو بينلوب OENELOP، وهو مركب من كلمتين: الأولى يعني أصلها"نسيج" والثانية"يفك". ويرى العلماء أن لفظ بينلوب" المرأة التي تفك النسيج"، وانه بذلك يشير إلى الزوجة التي كانت تغزل أثناء النهار وتفك ما تغزله أثناء الليل، حتى لا تنتهي من صنع هدية الزفاف التي بدونها لن يتم زواجها من أحد الطامعين فيها. وهذا هو العنصر الأول الذي يتكون منه موضوع الأوديسيا.

أما العنصر الثاني فهو قصص الملاحين الرحل، التي كانت معروفة حق المعرفة أثناء الألف الثانية قبل الميلاد لدى أهالي كريت، تلك الجزيرة التي كانت مقرا لدولة ذات قوة بحرية هائلة. وهناك أيضا القصة المصرية التي أشرنا إليها سابقا (قصة الملاح الذي نجا من الغرق)التي من الممكن الربط بين أحداثها المتعددة ووضعها في شكل مجموعة من الحلقات المترابطة وجعلها تدور حول شخصية معينة مثل السندباد أو(أوديسيوس). ويبدو أيضا أن

أوديسيوس كان شخصية معروفة تقوم بمغامرات خيالية في البحر، وذلك منذ عصور مـــا قبل الهجرات التي كونت فيما بعد الشعوب الإغريقية.

أما العنصر الثالث الذي يتكون منه موضوع الأوديسيا فهو قصـــة حــرب طــروادة فأوديسيوس قد اصبح في الأوديسيا واحدا من أبرز القادة الإغريق الذيــــن اشــتركوا في الحملة ضد طروادة. وبالرغم من ذلك، فإن شخصية اوديسيوس مازالت تحتفظ بــأغلب خصائصها القديمة، فهو دائما" الرجل الذي يتحمل المتاعب" ـــ ليس في الأوديسيا فقــط بل وفي الإلياذة أيضا ـــ وهو"الرجل واسع الحيلة"و"الداهية الأعظم".

أما العنصر الرابع فهو العلاقة بين البشر والآلهة. فالربة أثينا ساخطة على الطرواديــين، لذلك فإنها تقف بجانب أوديسيوس، تحميه وتدافع عنه وترسم له خطط النجاة، وتصاحبه في تجواله، كما تصاحب أيضا ولده (تليماخوس) أو(تليماخوس أو تيلماك) أثناء البحث عن والده. لكن (بوسيدون) لا يرضى عن اوديسيوس، ويحاول القضاء عليه. أمـــا رب الأرباب (زيوس) فإنه صاحب النفوذ والسلطان، قادر على كل شيء يبسط نفوذه على الآلهة والبشر على السواء.

وهكذا استطاع مؤلف الأوديسيا الاستفادة من مصادر متعددة في الحصول على مـادة ملحمته. فالأوديسيا تتكون من أربعة عناصر: قصة العودة إلى الوطن، وقصة المغامرات في البحر، وقصة حرب طروادة، وفكرة العلاقة بين الآلهة والبشر[1].

عالم الإلياذة والأوديسيا:

تتألف الإلياذة من نحو ستة عشر ألف بيت، وقد قسمها العلماء في العصر الإسكندري (القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد) إلى أربع وعشرين أنشودة لتسهيل دراستها. ويغلـب على الظن أنها ألفت في بلاد مختلفة، يدل على ذلك طولها وما ذكره الرواة عن كثرة تنقل هوميروس.

---

[1] - د. عبد المعطي شعراوي: هوميروس شاعر الإلياذة والأوديسيا ـــ مرجع سابق ـــ ص (٢٧ ـــ ٣٠).

أما أسباب تأليفها فقد ذهب الباحثون فيها مذاهب شتى، فمن قائل أن الشاعر قد نظمها تطربا بمعانيها وأسلوبها، ومن قائل أنه نظمها تكسبا بها، ومن قائل أنه لم يبغ بها إلا تدوين الحقائق التاريخية[1].

أما (آرنولد هاوزر) فهو يرى في كتابه" الفن والمجتمع عبر التاريخ"::أن الأنشودة البطولية كانت موجهه إلى الأمراء والنبلاء وحدهم، و لم تكن تبدي أي اهتمام إلا بهم، وبخصالهم ومثلهم العليا.أما الإنسان العادي فلا يرد له ذكر على الإطلاق، ولاتعزى إلى الجندي العادي أية أهمية" ويعلل ذلك بقوله:"بحلول بداية العصر البطولي، طرأ تغير تام على الوظيفة الاجتماعية للشعر والمركز الاجتماعي للشاعر. ذلك أن الطبقة العليا ذات النزعة الحربية أصبحت تنظر إلى الحياة بطريقة دنيوية، فردية، فأضفى ذلك على الشعر مضمونا جديدا، وجعل للشاعر مهام جديدة. فهو قد تخلى الآن عن نسبته المجهولة (ANONYMITY) وعن انعزاله الكهنوتي، كما فقد الشعر طابعه الشعائري الجماعي. ذلك لأن ملوك الإمارات الآخية ونبلاءها في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، أي"الأبطال"الذين سمي العصر باسمهم، كانوا لصوصا وقراصنة ــ وكانوا يفخرون بأن يطلقوا على أنفسهم اسم"نهابي المدن" ــ وكانت أغانيهم دنيوية فاجرة، ليست قصة طروادة، التي هي قمة شهرتهم، سوى تمجيد شعري للنهب والقرصنة". ويتابع آرنولد هاوزر:"ويتسم هذا العصر، من وجهة نظر علم الاجتماع، بالانتقال الحاسم من التنظيم العشائري البدائي إلى نظام اجتماعي يقوم على الملكية الإقطاعية التي تعتمد على الولاء الشخصي للأتباع نحو سيدهم. ويظهر التفكك التدريجي للوحدة القبلية بصورة جلية في الصراع بين الأقارب، الذي يبدو انه يزداد شيوعا كلما تقدم العصر البطولي. وأخذت تظهر بالتدريج مظاهر أخرى للولاء، كولاء الأتباع لسيدهم، والرعايا لمليكهم، والمواطنين لدولتهم، وأصبحت

---

[1] – د. علي عبد الواحد وافي. ــ الأدب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، دار المعارف بمصر ــ ١٩٦٠ ص (٨٠).

مظاهر الولاء هذه، آخر الأمر، أقوى من أواصر القربى. وقد ظلت هذه العملية مستمرة طوال عدة قرون و لم تنته إلا بانتصار الديموقراطية"[1].

ومهما يكن السبب الحقيقي في تأليفها فهي شعر وبلاغة أكثر منها قصص وتـاريخ، ويتغلب فيها القصد إلى جمال الأسلوب وحسن العبارة وسمو الخيال الشعري والتأثير في الوجدان على القصد إلى تقرير الحقائق وسرد حوادث التاريخ، وهذا شأن الشعر الحماسي جميعه.

أما الأوديسيا فقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى بطلها الأساسي (أوديسيوس)، وتقـل الأوديسيا عن الإلياذة ببضعة آلاف من الأبيات. وقد قسمها علماء العصر الإسكندري، كما فعلوا بالإلياذة، إلى أربع وعشرين أنشودة لتسهل دراستها وتدور معظم حوادثـها حول موضوع واحد هو رحلة أوديسيوس، ولاتتناول من هذه الرحلـة الطويلـة الـتي استغرقت أعواما إلا نحو أربعين يوما، وهي بذلك شبيهة بالإلياذة. ولكن كلتا القصيدتين تلم استطرادا بالموضوع العام الذي اقتطعت حوادثها منه. فهما في ذلك أشبه شيء برواية تمثيلية يدور موضوعها الأساسي حول حوادث لم تستغرق إلا يوما واحدا، ولكنها تؤلف بشكل يتيح للنظارة الوقوف على ما حدث قبل هذا اليوم من شؤون ترتبط بموضوعها.

تمتاز الأوديسيا عن الإلياذة بما تشتمل عليه من مناظر خلابة ممتعة وحـوادث غريبـة وأقاصيص جذابة تأسر اللب وتأخذ بمجامع القلوب. فينتقل منها النظر من بحر خضـم يجري على سطحه فلك صغير تتقاذفه الأمواج وتلعب به العواصف، إلى جزيرة مجهولـة لم تطأها قدم لإنسان قبل أوديسيوس. وفي هذه الجزيرة يستعرض القارئ طائفة كبيرة مـن المناظر الغريبة: فيمر به منظر الجبابرة أكلة لحوم البشر وبنات البحر الفاتنات، والجزيـرة الطافية على وجه الماء، وأنواع كثيرة من عجائب المخلوقات، ومناطق شاسعة تسـكنها الآلهة ، وأقليم الموتى حيث تتجمع أرواحهم وتتناجى أشباحهم. ثم يتغير المنظر فإذا بنـا في

[1] - آرنولد هاوزر: الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة أحمد خاكي، الجزء الأول ١٩٨١، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ص (٧٤ ــ ٧٥ ــ ٧٦).

جنة أرضية تجري من تحتها الأنهار، فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، يعيش أهلها في نعيم مقيم وسعادة دائمة، أعمالهم رقص وغناء وحياتهم مرح وأعياد... ثم إلى ذلك الموقف الممتع الذي يبدو فيه أوديسيوس بمنزله على مرأى من زوجته وأسرته دون أن يعلم أحد منهم بأمره، ثم إلى مواقف التعارف واللقاء المؤثرة التي ختمت بها القصيدة.

أما أسلوب الأوديسيا في معظم مواقفها فهو أضعف من أسلوب الإلياذة وأقل منه حيوية ورصانة. وقد علل بعضهم ذلك بان الشاعر قد نظم الإلياذة في إبان عمره وقريحته في نضارتها، على حين أنه نظم الأوديسيا في شيخوخته وهرمه.

وتتجسد الفروق بين الملحمتين في أن الإلياذة قصة حرب بينما الأوديسيا تدور حول السلم. فمفهوم البطولة في الإلياذة يقوم على القوة الجسدية والقدرة العسكرية، بينما البطولة في الأوديسيا تستند في الأغلب إلى الذكاء والمقدرة الذهنية وحسن التصرف[1].

ورغم تواجد الآلهة في الملحمتين، إلا أنهما ليستا ملحمتين دينيتين. فعظمة هوميروس تكمن في أن شعره هو تجربة إنسانية لاإلهية. ذلك أن هدف هوميروس الرئيسي هو التغني بأمجاد الرجال (الأبطال)، هذا مع أنه دأب على القول بأنه ماكان ينبغي له أن يتغنى بهذه الأمجاد نفسها لو لم توحي إليه (ربات الفن) بذلك.

الحضارة التي يصفها هوميروس في الإلياذة والأوديسيا هي حضارة كاملة وحقيقية نظراً لما فيها من ترابط داخلي محكم، إذ ليس بإمكان أي إنسان أن يخترع حضارة من خياله ثم يحمل الناس على تصديقها. فوصف هوميروس للأرض ينطبق على بلاد الإغريق، إلا أنه يُظهرها كثيفة بغاباتها ومروجها أكثر مما هي عليه اليوم أوحتى مما كانت عليه فى القرن الرابع المشهور قبل الميلاد. وكانت أشجار كثيفة من الصنوبر الشاهق تكسو جوانب الجبال، وغابات البلوط تغطي السفوح السفلى والأراضي المستوية، وتروي عيون الماء الدائمة الجريان الإنسان والحيوان. وتتجول الأسود والفهود والخنازير البرية في الغابات بجانب الدببة والغزلان والثعالب. وتحط أسراب كثيفة من البط الوحشي والإوز الوحشي

---

[1] - د. علي عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم: المرجع السابق ص (٨٥ ـــ ٨٦).

على الغدران ومجاري المياه وهي تبطبط وتزعق. وينطلق القطا من بين الأدغال. و لم يكن إلا القسم القليل من الأرض مزروعا وتشمل المراعي ساحات أوسع من ذلك بكثير. وكانت الدروب في الغابات بين أماكن السكنى أشد خطورة من البحر.

وفي باحة مزرعة أحد الأبطال الهوميريين يمكن رؤية قطيع من المواشي التي تؤخذ إلى المراعي ذات الأعشاب المرتفعة صيفا وتعلف بالهشيم شتاء، وهي لا تحلب أبدا، بل تزود الفلاح بمصدر سيار للطاقة والثروة فيحرث بها الحقل، ويحصل بها على العرائس لأبنائه، ويتقرب بها إلى الآلهة، ويحصل منها على لحم البقر لمائدته. ولا تحلب إلا المعز والنعاج ويصنع من لبنها الجبن. وتقدم القرابين الاعتيادية من الخنازير التي تعيش عيشة رخيصة على ثمار الزان والبلوط في الغابات القريبة، وتحمل الحمير الأحمال الاعتيادية. أما الخيل فتسحب العجلات الحربية، وتجر البغال العربات غير الحربية.

وكانت هذه العجلات المختلفة تترك حول الأسيجة الداخلية لساحات البيوت وتسند أعمدتها مرفوعة على الجدران. ويتهادى الإوز داخلا وخارجا بين الحيوانات يخفق بريشه الذي ربي لترييش السهام للقتال. ويتألف الطعام في تلك العصور التي يتحدث عنها هوميروس من لحم البقر المشوي بالأسياخ كالكباب ومن الخبز والتفاح بين آن وآخر. و لم يكن الناس يصنعون الزبدة، وكانوا يستعملون زيت الزيتون للزينة فقط. أما نخاع العظم والشحم والسلاء فكانت الدهون الوحيدة التي تؤكل. وكانوا يعدون السمك والسمك الصدفي والبيض غير صالحة للطعام البشري. و لم تكن الدواجن من الطيور قد ظهرت بعد في بلاد الإغريق[1].

إن الزراعة والرعي هما الموردان الرئيسيان للاقتصاد اليوناني في ذلك العصر. وكانت المحاصيل الرئيسية هي الحبوب والكروم، وهما محصولان لم تكن تخلو منهما أية ضيعة كبيرة: الحبوب لصنع الخبز وهو الجانب الأساسي من الغذاء عند اليونان، كما هو الحال

---

[1] - J- vent ris and J- chad wick "Evidence for Greek Dialect In The My Cenean Archives, Jouvnal of Hellenic Studies, Vol. 73- 1953, P (84).

عند أغلب السكان الذين يقطنون حوض البحر المتوسط، والكروم لصناعة النبيذ الذي لم تكن تخلو منه مأدبة أو احتفال ديني أو حتى المناسبات العادية. وفي هذا المجال يحدثنا هوميروس عن (تيلماخوس) بن (أوديسيوس) عندما أراد أن يغادر (إثاكة) إلى بيلوس pylos واسبارطه ــ فذكر أنه اخذ معه على سبيل التموين أثناء الرحلة اثني عشر دنا مليئة بالنبيذ وعشرين معيارا من أنقى أنواع الدقيق في أكياس من الجلد. ولعل خير ما قدمه هوميروس لنا في تصويره للوضع الاقتصادي لبلاد اليونان هو ما جاء في أثناء تصويره للمناظر التي نحتها (هيبايستوس) إله الصناعة الأعرج، على الدرع الذهبية التي أهدتها (ثيتيس) للبطل (أخيللوس)، حيث يقول: " أما المنظر التالي فكان يمثل حقلا من التربة.. اللينة الخصبة، يحرث للمرة الثالثة، يقوم بذلك عدد من الرجال يسوقون أزواج الماشية جيئة وذهابا وحين كانوا يصلون إلى حافة الحقل حيث يرتدون بمحارثيهم يأتي عليهم رجل ليعطي كلا منهم كأسا من النبيذ حلو المذاق وعندئذ يعودون إلى الحافة الأخرى، وهم يشقون التربة السمراء الداكنة".

ثم ينتقل إلى منظر الحصاد، فمنظر جمع الكروم وقطعان البقر والثيران ترعى في الحقول[1].

وبينما كانت الزراعة والرعي تستترفان معظم وقت الرجال، اختصت قلة منهم بالصناعات القائمة آنذاك وهي: (النجارة والحدادة). وقد يجمع رجل واحد بين الصناعتين في معظم الأحيان. ويقوم النجارون ببناء البيوت والسفن والعجلات، أما الحدادون فيصنعون الأسلحة والآلات والدروع. ومع أن الحدادين كانوا قادرين على السبك والطرق والقلص، فإنهم لم يقوموا بالصهر، و لم يخلطوا القصدير بالنحاس الأحمر. وكانوا يحصلون على المعادن جميعها بالمقايضة مع الفينيقيين الذين كانوا في حاجة إلى الرقيق والمواشي والجلود والنبيذ.

---

[1] - مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني عشر . العصور الكلاسيكية ٩ مرجع سابق، ص (٣٠ ت ٣١).

وكان (النجار ـــ الحداد) رجلا ذا مركز حسن، وبإمكان البارع منهم السفر مـــن مملكة إلى أخرى للعمل لمن يقدم له السعر الأعلى. وعلى كل حال فإن صاحب البيـــت الاعتيادي كانت له بعض المعرفة بهاتين الصناعتين. فقد كـــان الإغريـــق علـــى زمـــن هوميروس، كما كان النورمنديون والساكسون القدماء، لا يعرفون فكرة توزيع العمـــل بصورة قاطعة. وكان العرف السائد، والذي لاتزال آثاره باقية إلى يومنا هذا رغم وجود النقابات ـــ يقضي بأن لكل رجل الحق في القيام بأي نوع من العمل بقدر ما يحلـــو لـــه وبقدر ما يقدر عليه وخاصة إذا كان العمل لنفسه[1].

وفي هذه الفترة المبكرة من تاريخ اليونان بدأ السكان يتعرفون على التجارة، فنحن نقرأ في الإلياذة والأوديسيا عن الأقمشة الشفافة الآتية من صيدا والأدوات الآتية من فينيقيـــة، ومصنوعات عديدة أخرى كانت تأتي بالضرورة من الخارج.

ولما كانت الزراعة هي المورد الرئيسي، وأن هذا المورد لم يعد يفي بحاجات المعيشـــة، بدأ اليونان يولون وجههم شطر الهجرة وبخاصة نحو الساحل الغربي لآسيا الصغرى بحثـــا وراء مجال حيوي جديد. وفي هذا المجتمع الزراعي المحدود كان من الطبيعي أن تكون طبقة أصحاب الأراضي هي صاحبة السيطرة الحقيقية على موارد الإنتـــاج ومـــن ثم صاحبـــة التحكم السياسي في المجتمع اليوناني القائم إذ ذاك. وكانت المدن التي ذكرها هومـــيروس لاتزيد عن قرى صغيرة لا تصلح لأن تكون مقرا إلا لتجمعات قبلية بدائية، ولا يعقـــل أن تكون هذه التجمعات إطارا لدولة ذات تكوين كامل ومقومات كاملة.

لقد كانت هذه الحدود تقرر بحسب توطن القبائل والعشائر والأسر. فالمجتمع الجديـــد كان يتكون من أفراد هذه المجموعات القديمة، وكانت هذه القبائل والعشائر في تنـــافس وتناحر مستمرين والذي يتخذ شكل الغارات المتبادلة. وقد ظلت آثار هذه النزعة واضحة إلى حد مافي المجتمع المدني الجديد. فكلمة (بوليس POLIS) لم تكن تعني عند هوميروس،

---

[1] J. VENTRIS . OP. Cit . , P . (86).-

في أغلب الأحوال، المعنى الذي أصبحت تعبر عنه فيما بعد، وهو دولة المدينة ذات الكيان السياسي القائم بذاته.

كان الوضع السياسي في بلاد اليونان، إذن، وضع انتقالي مع ما يصاحب مثل هذا التغيير التدريجي في حياة أمة من الأمم من مظاهر القلق والتأرجح بين القديم والجديد. فكانت تلك المجتمعات عبارة عن تجمعات قروية وقبلية بدائية يسيطر على أنظمتها الأغنياء من النبلاء والأمراء[1].

ويعترف الإغريق (الهوميريون) بأربع طبقات اجتماعية هي: الملوك والنبلاء والعوام والرقيق.

ويعيش الملك وأسرته على ماتنتجه المقاطعات الملكية، وعلى ما يقدمه رعاياه طوعاً من الطعام والمواشي في مناسبات خاصة. و لم تكن هناك ضرائب رسمية. وكان للملك فضلاً عن ذلك سهم معين من غنائم الحرب. وكان هذا السهم يزداد إذا باشر القتال بنفسه. والملك وإن كان يتسلم مالاً كثيراً، فهو ينفق بقدر ذلك هدايا وجوائز وضيافة، فهو بمثابة مركز توزيع للممتلكات وموازن بين الغني والفقير ووسيط بين الطبقات المختلفة من أهل مملكته. وأعظم ما يهبه لشعبه هو زعامته، وأعظم ما يهبه شعبه له هو الولاء.

وإذا ما ّبرز أحد العوام بعمل مجيد يشهد له بالشجاعة، وهبه الملك مقاطعة ومنحه لقباً موروثاً من ألقاب الشرف. وكان بعض العامة، ومن ضمنهم النجارون والحدادون، عادة، من الملوك وبعضهم أجيرين. وكان يحصل على الرقيق إما أسراً أو شراء أوتربيه. وكان بعض أولئك الرقيق ممن كانوا ملوكاً أو أميرات في بلادهم[2].

وربما كان الإغريق الذين اقلعوا إلى طروادة لا يزدن عن خمسة آلاف رجل، و لم يكن بينهم محارب محترف. فقد كان كل حر في بلاد اليونان يدرب على القتال، وكان كل ملك يعرف رجاله شخصياً ويتمكن من مناداتهم بأسمائهم، وكانت نخبة الجيش الأبطال

---

[1] - محمود ابراهيم السعدني: الحضارة الهللينية ــ مرجع سابق، ص (١٥٠).

[2] - j.ventris.op.cit,,p(87)

المثقلين بالدروع وهم إما من النبلاء أو من المرشحين إلى تلك الدرجة فيندفعون بعجلات القتال للقيام بالمبارزات الفردية وكان عدد هؤلاء قليلا. ويأتي بعدهم الرماحة ويحمون أنفسهم بطبقات من الجلد الصلبة معلقة في أعناقهم. وكانوا يؤلفون خط القتال الأول فيشاغلون العدو بالمقاتلة ويساعدون الأبطال في المواقف الحرجة إن كانوا قريبين منهم. وكان الرماة بالمقلاع والنشابون الذين يؤلفون المؤخرة يلبسون جلود الذئاب أو الدببة بمخالبها المتدلية على طريقة(هرقل) الذي قلده المحاربون الأقوياء المحترفون في الأزمنة المتأخرة.

وكان تنظيم هذا الجيش بسيط غاية البساطة، فلامراتب فيه إلا رتبة الملك والأبطال والجنود. ويقوم المنادي بمثابة المساعد. و لم تكن هناك تشكيلات إدارية تشرف على التموين، فما لا يقدر الجنود الحصول عليه من الطعام والماء بالسلب، اشتراه من البائعين بما غنموه من سلاح. ويبارز الملوك والأبطال الملوك والأبطال، ويقاتل المشاة المشاة، ويرمي الرماة بالسهام وبالمقاليع على الجميع دونما تفريق. وكان بإمكان بطل أو بطلين أن يغيرا مجرى المعركة. كما كان بإمكان دارعين ثقيلين أن يحفظا المؤخرة.

وبنتيجة الجروح العميقة التي أحدثتها الأسلحة البرونزية كان هوميروس يعرف كثيرا عن تشريح الهيكل العظمي، والجهازين العضلي والدموي، و لم يعرف الناس ـــ في ذلك العصر ـــ أي شيء عن الجهاز العصبي. و لم يدركوا وظيفة الدماغ إطلاقا.

وكما يتوقع كل واحد منا اليوم أن لابد وأن يصاب المعسكر بوباء، بالنظر لقلة التدابير الصحية، فقد مات كثير من الناس وافترست الكلاب والحدأة جثثهم المبعثرة على الأرض الجرداء. وقد يكون سبب ذلك هو التيفوس اوالتيفوئيد أو الإسهال الأميبي، أوأي نوع من الأوبئة التي يحملها الهواء.

وكانت هذه الإصابات الفادحة مجهولة السبب عند الإغريق، فاعتقدوا بأنها عقوبة من الآلهة لذنب ارتكبوه نحو إله من الآلهة[1].

١-j.ventris.op.cit.,p(88)

وإذا كان هوميروس قد اهتم بتصوير القتال والخصام في عالم الإلياذة والأوديسيا فإنه لم ينس أن يصور الصداقة والحب أيضا. إذ أن عالم هوميروس ـــ كما رأينا ـــ عالم بشري قبل كل شيء، والبشر يحبون ويكرهون ويتقاتلون ويتصالحون. و لم يكتف هوميروس برسم شخصياته بطريقته الخاصة، بل كان بارعا أيضا في إيجاد توازن بين كل شخصية وأخرى وتنظيم جميع تلك الشخصيات تنظيما خاصا. بحيث تبرز معالم كل شخصية معالم الشخصية الأخرى. ففي الأوديسيا يضع هوميروس أوديسيوس وأعوانه ـــ ومن بينهم الربة أثينا ـــ في طرف ـــ وجميع الطامعين ومن يعاونهم في الطرف الآخر.

ولعل ذلك الترتيب يبدو لأول وهلة بسيطا غير معقد. أما في الإلياذة فالترتيب يبدو أكثر تماسكا وأشد تعقيدا. إنه ينظم عالمين أو طرفين أيضا: عالما من الذكور فقط وهو ما تمثله جيوش الإغريق، وعالما آخر من محاربين ونساء وعجائز وأطفال ورجال مسنين وهو ما تمثله مدينة طروادة بأكملها. إن هذه المقابلة بين العالمين تلفت الأنظار إلى وجود فكرة معينة عن الحرب وتؤكد معنى وجود هذه الفكرة في أكثر من جانب. ولو لم يفعل هوميروس ذلك لما أصبح الحدث في الإلياذة سوى سلسلة من المعارك الوحشية الضارية التي لاعلاقة لها بالمشاعر الإنسانية[1].

أهمية الملحمتين في الدلالة على حضارة اليونان والفكر اليوناني:

بعد أن ذكرنا ماتعرضه الملحمتان من جوانب حياة اليونان المختلفة، سنبين فيمايلي أهمية الملحمتين في جوانب الثقافة الدينية والفكرية بالدرجة الأولى:

١ـــ يتمثل في شعر هوميروس الوضع الجديد الذي نشأ عن غزو الآخيين (١٣٠٠ ـــ ١١٠٠) لبلاد اليونان والذي يتمثل في تخطيهم للملكيات القديمة ومراقبة السحر وتحديده وحرق الأموات والتقليل من شأن الآلهة.

٢ ـــ إن لغة الملحمتين تكشف عن الطابع الثقافي للفكر الإغريقي، فمثلا في أبطال

[1] ـ د. عبد المعطي شعراوي: هوميروس شاعر الإلياذة والأوديسيا ـــ مرجع سابق ص(٩٦).

هذا الشعر أعطي العقل مكانة أعلى من الإرادة والعاطفة وأن أعمال الناس تعتمد بالدرجة الأولى على مستوى معرفتهم.

٣ ـــ لانجد الخوف من الجن والسحر في هذا الشعر ولانجد إلا صدى ضعيفا لذلـــك. وحتى الموت لم يكن ـــ مع انه محزن ـــ مصحوبا عند هوميروس في أبطالـــه بـــالدموع، ولكنه أعتبر مصابا لاخلاص منه، كما لانجد للأشباح دورا عنده. وأبعد كل مـــا هـــو بدائي. ومما له دلالة أن الأموات من الأبطال عنده يحرقون بدلا من الدفن وهي العـــادة القديمة، وربما كان لهذا صلة بغموض فكرة الحياة الأخرى عنده أوإنعدامها.

٤ ـــ عند هوميروس أصبحت الآلهة شخوصا إنسانية لا تختلف عن البشـــر إلا بـــأن سائلا يجري في دمائها يضمن لها الخلود، وماعدا ذلك فهي مثل الناس تتنـــازع وتحـــب وتبغض وتكيد لبعضها، بل تصل شهواتها إلى اتخاذ من شاءت مـــن النســـاء والرجـــال الأنسيين عشاقا وخليلات. والآلهة الأوليمبية تظهر في الإلياذة غير حافلة بفضيلة ولا تلتزم بالعدل. أما في الأوديسيا فهي تلتزم بإعطاء كل ذي حق حقه. ففي هذه الملحمة الأخـــيرة نجد كلاما عن عدالة زيوس وتقديرا للفضيلة وتمجيدا للرجل الحكيم الشـــجاع الصبـــور وللزوجة الوفية والابن البار والخادم الأمين. إن هذا الحط من الآلهة ـــ بل وإظهارها بمظهر مضحك ـــ هو الذي جعل أفلاطون ينتقد الأخلاق الهوميرية بأن هـــذه الأشـــعار تثـــير الغضب من الآلهة. ولذلك أوصى باستبعاد (هوميروس) و(هيسيود) من جمهوريتـــه. وهي التي دفعت (اكسنوفان) قبل أفلاطون إلى مهاجمة هذه التصورات عن الآلهـــة."أن كلا من هوميروس وهيسيود نسب للآلهة كل الأشياء المخجلة والناقصة للبشر كالســـرقة والزنى والخداع".

٥ ـــ وبدلا من الاهتمام بالآلهة نجد أن فكرة الضرورة والقدر هي المسيطرة في شـــعر هوميروس على البشر وعلى الآلهة على حد سواء. إن هذا التقليل من دور الآلهة المتعـــددة ووضعه للإنسان بموضع البطل والاعتراف بفكرة الضرورة تسجل تقدما طيبا نحو العلـــم، إذ أن فكرة الضرورة هي بديل للقوانين الطبيعية. ولفهم معنى القدر عند هوميروس أستعين

بالنص التالي عن الدكتور (كريم متى) فبعد أن يبين المؤلف فكرة (انكسيماندر) عن المكان المخصص لكل عنصر من عناصره الأربعة، وأن العدالة في عدم التجاوز، وأن الظلم هو تجاوز كل عنصر لمكانه إلى مكان غيره، يرجع المؤلف هذه الفكرة إلى هوميروس:" لقد كان لهومرHOMER وهيسيود HESIOD تفسير لنظام العالم يشبه التفسير الذي وجدناه عند (انكسيماندر) فكما أن العناصر الأربعة على رأي انكسيماندر كانت تحتل مناطق معينة يجب ألا تتجاوزها وإلا قضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أوالقدرDESTINY أو القضاء، فإن الآلهة عند هومر كانت كل منها تحكم منطقة معينة في العالم يجب ألاتتعداها فكانت هي الأخرى خاضعة لقوة أوحكم القدر كذلك. فالقدر إذن يظهر عند هومر .وانكسيماندر كقوة فوق الآلهة وفوق العناصر. وهو الذي يوقف كلا منها عند حدوده[1].

٦ــ أما بالنسبة لمعنى النفس عند هوميروس، ففيه جدل كثير، ونكتفي بتسجيل النقاط المشتركة وتجاوز الصور المشوهة التي تقدمها المصادر العديدة. حيث يتفق أغلب الباحثين على أن فكرة النفس بالمعنى الديني والفلسفي الذي نعرفه اليوم لا وجود لها عند هوميروس، وعندما يموت الشخص يتوقف وجوده كشخص برأي هوميروس، وليس له نفس يمكن أن تبقى حية بعد الموت، كما أنه لا توجد عند هوميروس تلك الثنائية التي تجمع بين نفس خالدة غير مادية وجسم، فالنفس عنده هي الحياة الطبيعية الفيزيولوجية للفرد نفسه وهو ميروس يسمي النفس بمعنى عقل أو شعور أحيانا تعني القلب أو الحجاب الحاجز وأعضاء أخرى جسمية وهو يستخدم نفس للأحياء بمعنى الحياة، وليست شيئا يأتي من خارج الجسم ولامن مصدر إلهي ــ والحلم عند هوميروس ــ ليس سببه أن النفس النائمة في الإنسان اليقظ تستيقظ عند نومه وتخرج من الجسم، والحلم عنده زيارة أشباح تأتي إلى النائم، ولا يبدو أن هوميروس يعتقد أن الحلم نوع من الرؤيا تصبح فيها النفس متحررة من الجسم ترتفع مرة أخرى إلى القوة الإلهية الأصلية. ومن هنا جاء خطأ

[1] – د. حسام الدين الألوسي ــ بواكير الفلسفة عند طاليس، مرجع سابق ص (٢٠٢ ــ ٢٠٥).

الكثيرين الذين صوروا النفس عند هوميروس على أنها ذات أوقرين ينام في أثناء يقظة الإنسان ويبارحه في أثناء النوم مهو ما، أما عند الموت فيبارحه إلى عالم الموتى السفلي[1].

ولكن هوميروس يطلق كلمة النفس بمعنيين مختلفين: الأول بمعنى أنها النفس أو الحياة العضوية للأحياء، والثاني: أنها الشبح أوالمثيل أو الخيال للشخص الميت. فهو يشير في أماكن عدة، إلى أن النفس أو الشبح أو المثيل تخرج عند الموت من فم الشخص أو أطرافه. فيقول في الإلياذة أن نفس الأبطال أي أشباحهم تذهب إلى العالم السفلي بينما هم أنفسهم يصبحون طعماً للكلاب المفترسة والطيور الجارحة. فنلاحظ هنا أنه يعتبر الميت نفسه هو الجسد، والشبح ليس الميت نفسه بل مثيلة أوقرينه، الذي يكون دون شعور عندما يذهب إلى العالم السفلي فيفقد كل صلة بالعالم الدنيوي ولا يبقى منه سوى إنه يشبه الشخص الذي هو مثيلة أو شبحه. وفي الأوديسيا نجد اوديسيوس يعرف كل أشباح العالم السفلي لأنهم يشبهون الأشخاص الذين كان يعرفهم، وعندما ظهر شبح باتروكليس لأخيل في الحلم كان يلبس ملابس باتروكليس نفسها.

ويبدو أن الاستعمال المشترك للكلمة بمعنى نفس الحي أي حياته وبمعنى شبحه، أوهم بعضهم أن يتصور النفس الحية بالمعنى الأول هي الشبح نفسه أو المثيل وهي التي تخرج من الإنسان عند موته لتعيش في العالم الآخر. فالنفس بمعنى الحياة الفردية العضوية تختلف عن الشبح وما يكون دلالة على الحياة لايمكن أن يكون دلالة على الموت لأنه ضد الحياة والنفس بمعنى الحياة العضوية عند هوميروس لها مفهوم عام، ظاهرة عامة وتعني حياة كل حي، بينما المثيل المفهوم في العالم السفلي له صفة فردية شخصية، صورة طبق الأصل عن الشخص الحي، الأوصاف والملامح وحتى اللباس... ولهذا يرجح أن الاستعمال اللغوي هو سبب الخلط بين المعنيين.رغم أن بعضهم ــ أوتو مثلا ــ يذهب مذهبا آخر إذ يعتبر فكرة الشبح نوعا من المعتقدات البدائية بأشباح الموتى وهو موجود عند الشعوب كافة، في حين يقول ــ بيجر ــ أن كلمة نفس قبل هوميروس كانت تعني النفس أو التنفس

[1] - المرجع السابق، ص (٢٠٦ ــ ٢٠٧).

الذي يؤدي توقفه إلى الإغماء أو الموت. ومن هنا يفسر قول هوميروس: خرجت نفسه من فمه أو جسمه والذي يبدو مؤكدا أنه لاثنائية بين الجسم والنفس عند هوميروس ولاأثر لفكرة خلود النفس أو ألوهيتها ولابقاء للنفس الحية بعد الموت، وان هاتين الفكرتين ستظهران فيما بعد عند الدينسيوسية بشكل مبسط ثم عند الأورفية ثم عند الفيثاغوريون ثم تستمر مع انكسيمانس، وهيراقليط وأفلاطون وحتى أرسطو[1].

٧ــ الآلهة الهوميرية آلهة أرستقراطية منتصرة ، وهي بدلا من أن تكون خالقة للكون ــ على النمط الديني ــ فإنها معينة بالسيطرة عليه. يقول جلبرت موراي:"إن آلهة معظم الأمم تدعي أنها خلقت العالم، ولكن الآلهة الأولمبية لاتدعي ذلك. إن أقصى ما يمكن أن يعملوه هو أن يخضعوه، وحتى عندما يخضعونه ماذا يفعلون؟ هل يريدون حكمه؟هل ينمون الزراعة؟ وهل يزاولون التجارة والصناعة؟ كلا إنهم لا يفعلون شيئا من هذا. والمقصود بهذا أن دور الآلهة بدأ يضعف عند اليونان في هذه المرحلة، وهذا يمهد حتما لاستقلالية الإنسان، ومحاولة تفسيره الأشياء على أسس واقعية ــ طبيعية، وهذا ما سيفعله الفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط[2].

٨ ــ الطبيعة عند هوميروس حية، فالأرض تلد و الأنهار تنضب أي أن روح المذهب الحيوي أو حيوية المادة أمر واضح عند هوميروس، وقد عرف المذهب الحيوي منذ أقدم العصور عند البدائيين حيث مرت الحيوية بمرحلتين: الأولى ــ انيمانيزم ــ وفيها يجري التعامل مع الأشياء على أنها أشياء حية[3]، والمرحلة اللاحقة ــ انيميزم . وفيها تعامل الأشياء على أنها مسكونة بالأرواح التي يمكنها الانفصال عن الأجسام، والمذهب الحيوي أو حيوية المادة استمر مع الفلاسفة الطبيعين كطاليس وانكيسمانس ثم فيثاغورس وانبادوقليس.

---

[1] – د. عبد الحميد الصالح: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص (٢١٢ ــ ٢١٣).

[2] – د. حسام الآلوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس ــ مرجع سابق ص (٢٠٩).

[3] – المذهب الحيوي، اوحيوية المادة:HYLOZOISM .

إن الفلاسفة اليونان الأوائل لم يميزوا بين الذاتي والموضوعي فالكل حي وعاقل بدليل استخدامهم لغة أخلاقية في وصف عمليات الطبيعة وكأنها فعاليات بشرية على غرار ما وجدناه في فلسفة الشرق. فعملية تكون الأشياء والتئام الأجزاء عند انبادوقليس ــ مثلا ــ تقوم على الحب. كما أن عمليات الفساد والانحلال سببها الكره ولعل في شيوع تشخيص الطبيعة و تأليهها في الديانة الإغريقية التقليدية فيسمح لنا بالتأكيد على أن هوميروس كان يقصد المعنى الحرفي لا المجازي كما قيل. وهكذا تطورت العقائد الشعبية الأولى عن الآلهة المشخصة ذات الصفات البشرية إلى تأليه قوى الطبيعة. كما انحل الإلهي ككل في الكل في وحدة وجود تجلت في أشعار اسخيلوس:"زيوس هو الأثير، زيوس هو الأرض، زيوس هو السماء، زيوس هو الكل، وما هو فوق هذه الأشياء".

ومع أن الفلسفة تعني موت الآلهة القديمة فإن الفلسفة نفسها ليست أكثر من دين[1].

هيسيود:

كان اليونانيون يمجدون بين شعرائهم في المقام الثاني بعد هوميروس الحكيم هيسيودوس HESIODOS الذي يقول القدماء أنه ولد سنة ٨٤٨ ومات سنة ٧٧٧ق.م ويروي بعض المؤرخين اليونانيون أن هيسيود كان معاصرا لهوميروس وأنه قد اجتمع به وقرأ عليه شعره فنال إعجابه.

اشتغل هيسيود بالزراعة والرعي وبينما كان يرعى قطعانه على جبل مدينته نفثت ربات الشعر في جسمه روح الشعر فكتبه وغناه وكسب الجوائز في المباريات الموسيقية، ويذكر في قصيدته"الأعمال والأيام" أن أخاه برسيس اغتصب منه بعض ميراثه فرفع أمره إلى القضاء، ولكن القضاة حكموا لأخيه، مما جعله يصر على أهمية العدالة وتعليمها للناس في شعره، وقد انتصفت العدالة من أخيه فبذر أمواله في الملذات وصار معدما. ويظن أن هذا الأخ ليس إلا تجسيدا أدبيا رمزيا لمعنى"تخيله الشاعر[2]".

---

[1] - د. عبد الحميد الصالح. مدخل إلى تاريخ الفلسفة ــ مرجع سابق ص (٢١٤).

[2] - المرجع السابقن ص (٢١٥).

قصيدة أنساب الآلهة: "THE THEOGONY"[1]

الرأي متضارب في صحة نسبتها إليه فهي تتناول المشاكل الحياتية والأفكار العملية كحقائق موضوعية أخلاقية واجتماعية وتفسرهما تفسيرا أسطوريا لاهوتيا كموضوع الشر والمرأة والتاريخ الإنساني وقد كتبت باللغة اليونانية بأسلوب علمي وهي سرد لقصة آلهة الأوليمب وظهورها وأنسابها ونشأتها وأعمال كل منها بحيث تشكل مرجعا في عقائد اليونان وآلهتهم وتقع في ١٠٢٢ بيتا، ويعتقد أن تحريفا كبيرا قد داخلها وقد رتبت الآلهة على نسق منظم أقرب إلى المنطق، حيث يظهر عالم السماء خاضعا لقانون التطور والارتقاء متجها نحو الكمال في تعاقب طبقاته. فتظهر كل طبقة من طبقات الآلهة أقرب إلى الكمال من سابقتها وهذه أول محاولة من نوعها على ما يقوله هيرودوت:"إن هومر وهيسيود هما اللذان وضعا أنساب آلهة الإغريق وأسماءهما ومنازلهما وأعمالهما وأوضحوا أنواعها وأقسامها". والآلهة عنده هي الكون وأجزاؤه يقول: كان في البدء عماء وبعدئذ كانت الأرض ــ جايا ــ وثمة أصل ثالث هو ايروس وهو الحب أو قوة التوالد والإنتاج. ثم يصف عملية توالد الآلهة وتزواجها وقصة الخلق... الخ كما مر معنا في الفصل الأول.

قصيدةالأعمال والأيام:

أما قصيدته (الأعمال والأيام) فرغم ما قيل عن إضافات وتحريفات كثيرة دخلت عليها فإن أحدا لا يجادل في صحة نسبتها إليه. وتقع في (٨٢٨) بيتا تتوزعها أربعة أقسام. الأول: مواعظه لأخيه الأصغر برسيس. والثاني: يتعلق بالزراعة والملاحة، والثالث: موضوعه الأخلاق والدين. والرابع: عبارة عن تقويم للأيام السعيدة والمشؤومة.

يتضمن القسم الأول، قصصا وحكايات رمزية تشرح أحوال الناس وقيم الطيبة القلبية. وفي الحكاية الأولى من هذه القصص الرمزية قارن هيسيود بين التنافس النافع وبين التناحر

---

[1] – الكلمة اليونانية هي: THEOGONIA متكونة من كلمتين: THEOS بمعنى إله، وGONES بمعنى نسب أونسل أوأصل.

الصاخب. وتأتي بعدها قصة (باندورا) التي تبين أصل الشر، وأنه لافرار مـــن الكـــدح والعمل. كما توضح حكاية AINOS (الصقر والبلبل) شرور القسوة والظلم. وأكثر مـــا يسترعي انتباهنا من هذه القصص كلها قصة العصور الخمسة للعالم. على ما ســـنوضحه فيما بعد، والقسم الأول بمجمله دروس أخلاقية وحكم كقوله لأخيه:" إن مـــن أيســـر الأمور لك أن تختار الرذيلة وأن تختار منها أكداسا مكدسة، لأن الطريق إليـــها معبـــدة ومقامها جد قريب، ولكن الآلهة المخلدين أقاموا في طريق الفضيلـــة (عـــرق التعـــب) وجعلوا الطريق المؤدية إليها طويلة وعرة شاقة في بداية الأمر، ولكنـــك إذا وصلـــت إلى غايته، وجدته سهلا بحق رغم ما لقيت فيه من المشقة من قبل" ثم يقول:" إن الإله زيـــوس يجيب نداء المضطر ويسمع صرخة العدالة، ويمقت الظلم، وأن أهم واجبات الحكام هـــو العدل وعلى الرعية احترام ملكية غيرهم".

ومن حكم هيسيود:" السمك والوحش والطير، يفترس بعضها بعضا، لأن العدالة بينها معدومة، بينما الناس قد منحهم زيوس العدالة وهي خير وأبقى".

" إن للملوك آكلي الهدايا عدالة ملتوية، أما زيوس فأحكامه قوية".

" من يضر الغير يجلب الشر على نفسه، عين زيوس تبصر كل شيء...الخ

أما القسم الثاني الذي يتضمن نصائح في الزراعة فيبين المواسم ومزروعات كل فصـــل وآلاتها، وننقل للقارئ مقدمة القسم كما ترجمها الدكتور حسام الألوسي وقـــد نقلـــها سارتون عن ترجمة (ايفلين وايت): عندما تطلع الثريا، بنات أطلس[1] في الســـماء ابـــدأ موسم حصادك. وابدأ الحرث عندما يملن إلى الغروب، إنهن يختفين أربعين يومـــا وليلـــة ويظهرن مرة أخرى عندما تدور السنة دورتها، أي عندما تشحذ منجلك لأول مرة، هـــذا هو ناموس السهول وناموس الذين يعيشون بالقرب من البحر. والذين يســـكنون الأرض

[1] – أطلس: هو أحد الجبابرة ابن المارد (جابيت) والحورية (كليمينيه). شارك في غزو السماء، فعوقب بأن حكم عليه أن يحمل على كتفيه القبة السماوية أو الأعمدة التي تقل السماء. وهو والد البنات المعروفات باسم الهيادات والبليادات وقد توحد منذ القدم مع سلسلة جبال الأطلس في شمالي أفريقيا.

الخصبة، من الوديان الصغيرة والوهاد الخضراء بعيدا عن أمواج البحر، واخلع ملابسك عندما تبذر وعندما تحرث وعندما تحصد، إن كنت تبغي أن تحمل إلى دراك كل ثمار (ديمتر)في الوقت الملائم وأن ينمو كل صنف في حينه، وإلا فربما تصبح فيما بعد فقيرا محتاجا تذهب إلى البيوت وتسأل الآخرين إحسانا، ولكن دون جدوى... أيها الجاهل (برسيس) اعمل العمل الذي كتبته الآلهة على الناس لئلا تضطر أنت وزوجك وأطفالك إلى البحث عن طعامك عند جيرانك وفي قلبك لوعة وهم لا يعيرونك التفافا...

عندما تظهر أزهار الخرشوف ويجلس الصرصور يترنم فوق شجرة ويرسل أغانيه باستمرار تحت جناحيه في فصل الحر المرهق حينئذ تكون المعزى أسمن والنبيذ أحلى والنساء أشبق، ولكن الرجال أضعف لأن نجمةالشعرى تجفف الرأس والركبتين. وتضمر الجلد بتأثير الحر، دعني عند ذاك آوي إلى صخرة ظليلة واسقني من نبيذ (بيليس) وأعطني جبنا ولبنا من عنز جف ضرعها مع شريحة لحم من عجول شابه مرعاها الغابة. ولحم جدي رضيع، دعني أيضا عند ذاك أجلس في الظل واشرب النبيذ الصافي، حتى إذا أخذت حاجتي من الطعام حولت رأسي نحو نسيم الشمال البليل وصببت من الينبوع الذي يجري ماؤه نقيا، قربانا من الماء ثلاث مرات، ثم صببت الرابعة قربانا من النبيذ[1]".

فلا غرابة إذا اعتبر هيسيود بحق رائد الشعراء الرعاة وقد اعتبرت قصيدة هيسيود هذه (الأعمال والأيام) أول مثل من أمثلة التقويم الزراعي في الشعر حتى سنة (١٩٥١) حيث اكتشف" التقويم الزراعي السومري" وهو عبارة عن لوحة مسمارية سومرية يرجع تاريخها إلى ما قبل ١٧٠٠ق.م تتضمن (١٠٨) أسطر وتشرح أعمال المزارع طوال العام، وتبدأ هكذا:"في سالف الأيام أعطى مزارع لابنه هذه التعليمات".

والقسم الثالث، وهو قصير لا يتجاوز (٧٠) بيتا ويشتمل على مجموعة من الوصايا الاجتماعية في الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر الدينية، يسيء الظن بالزوجات، وأن معظم الشرور (وفق أسطورة خلق المرأة وتولد الشر منها) تأتي من النساء، ولكنه

[1] - د. حسام الآلوسي. ـــ بواكير الفلسفة قبل طاليس. مرجع سابق ـــ ص (٢١٧ ـــ ٢١٨).

يرى أن العزوبة لاتقل شرا عن الزواج، فالشيخوخة مع العزلة شقاء، ويـــرى أن يكـــون الزواج قبل الثلاثين، إضافة إلى أساطير كثيرة ونصائح بسيطة لامجال لذكرها هنا.

أما القسم الرابع، التقويم الفلكي فهو أقصرها (٦٤) بيتا تتناول الأيام السعيدة، والأيام المشؤومة، ويبدأ هكذا:"هذه الأيام نعمة كبرى على جميع الناس على وجه الأرض، لكـــن بقية الأيام متحيزة مشؤومة، لاتأتي بخير، ويختلف الناس في مدح هذا اليـــــوم أو ذاك... لكن قليلين يعرفون طبعائهم. فاليوم في بعض الأحيان زوجة أب، وفي البعض الآخـــــر أم رؤوم، والرجل السعيد الموفور الحظ في هذه الأيام هو الذي يعرف هذه الأشياء ويقـــــوم على عمله دون أن يغضب الآلهة الخالدين، ويعرف زجر الطير، ويبتعـــــد عـــن تعـــدي الحدود[1]".

آراء هيسيود وأثرها في مستقبل الفلسفة اليونانية:

يقول"سنكلير":"لاشك في قيمة كتابي هيسيود ـــ اللذين يعودان إليــــه بالتـــأكيد ـــ صحيح أنهما ليسا كتبا سياسية أكثر من الإلياذة والأوديسيا ولكنهما يحتويان على أقـــدم وثيقة مكتوبة تعبر عن الاستعمال الواعي للتفكير البشري في حل مشـــــكلات المعيشـــة. صحيح أنه شاعرا ومغنيا تعلم صنعته من آلهات الفن، وأنه كان يستخدم أوزان الشـــــعر الهوميري. وطريقة استخدامه للكلمات، بل وأكثر من هذا فإنه كان يعبر عن أفكاره تـلوة في الحكم وطورا عن طريق الأساطير، ولكن ليس من الصعب ملاحظة طابع من الأخلاق وبالتالي من الفلسفة السياسية يطبعها مثلا عندما يقول في"أنساب الآلهة" إن زيوس تـزوج ثيمس وولد منها نيوميا ودايك وايرين، نلحظ في الحال أنه يضع نظـــام حســـن الخلـــق والسلام كمبادئ للمجتمع البشري".

أما (بيجر) فإنه يفصل آراء هيسيود وبخاصة في اصل الآلهة ويقارنها بسواها مثـــل آراء هوميروس في أصل الكون والآلهة، وكذلك مع التوراة وقصص الخليقة الشرقية[2].ويرى أن

---

[1] – حسام الآلوسي. ـــ بواكير الفلسفة قبل طاليس، مرجع سابق، ص (٢١٨ ـــ ٢١٩).

[2] – د. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة ـــ مرجع سابق. ص (٢١٩).

أهم ما يميز منشأ الكون والآلهة، هو محاولة التأليف بين ما ترمز إليه الآلهة التقليدية مـــع النظرة العقلية الذاتية، حيث كان الشعر قبل هيسيود عبارة عن وسيلة لايماءآت آلهـــات الفن والمعرفة دون ذكر لاسم الشاعر الذي ظهرن له، ولكن هيسيود استغل مناسبة ظهور آلهات الفن له لإدخال جانب من تاريخه الشخصي ، فيخبرها كيف أن الآلهات ظهرن لـه بينما كان يرعى عند أقدام هيليكون وأعطينه آلة موسيقية ليعبر بها عن رسالته كمغن، فها هنا يظهر الطابع الشخصي بوضوح، ومعه يظهر نوع جديد من المســؤولية. إن آلهـــات الشعر قلن له: نعرف كيف نخبر بأكاذيب كثيرة تبدو كحقائق، ولكننا نعرف كذلـــك كيف ننطق بالحقائق عندما نريد، وهنا يعرف هيسيود أنه تجاوز وظيفة الشعراء القدامـــى إلا أنه يدعي أنه سيخبر عن الحقائق، عن بداية الموجودات الأولى التي تصعب معرفة شيء عنها. أي عن الآلهة نفسها.

إن كتابه سيخبرنا عن كيفية تكون العالم مع نظامه الحالي ولهذا فإن عليه أن يجمع كل الأساطير الشائعة ويرى كيف يمكن أن تكون منسجمة مع بعضها. والغرض الأساســي عنده هو أن جميع الآلهة تكونت وجاءت إلى الوجود، فزيوس وسواه من الآلهة لهم آباؤهم وسني شبابهم، ومثل هذا قيل عن كرونوس وريا أبناء اورانوس وجيا. واكثر مـــن هـــذا لايمكن أن تستمر السلسلة عند هيسيود فقد وصلنا إلى الموجود الأول ولايمكن الســـؤال عن شيء وراء هذا الحد. وبهذا التسلسل في الأجيال المتوالدة بعضها من بعـــض يكـــون هيسيود قد وصل إلى تأصيل منظم للآلهة. ونجد وراء هذه المحاولة لتنظيم توالـــد الآلهـــة ونشوئها منذ بداية العالم نوعاً من الإقرار بالسببية العقلانية التي تظهر في طريق تحقق هـــذه الآلهة، رغم أن هذه السببية اتخذت شكلاً أسطورياً[1]. وفي شعره في"الأعمال والأيام"نجـــد هذا الاتجاه العقلي حيث يوضح للمزراعين إيمانه بالعمل البشري وضرورته وبركاته، إنـــه يثير مشكلة العمل ومشتقاته وكيف جاء إلى البشر، فيحاول أن يحل مشـــكلة فلســـفية بألفاظ أسطورية شائعة، فيخبرنا كيف أنه في البداية عاش الرجال في النعيم دون عمـــل

[1] - المرجع السابق. ص (٢٢٠).

ولانصب، ولكن سرقة بروميثيوس للنار وخلق (بندورا)"المرأة الأولى". جلبت الشـــقاء والمسؤولية للعالم وهو لاهوت بكل معنى الكلمة لأنه يعطينا تفسيراً أسطوريا لحقائق خلقية واجتماعية معلومة لدرجة أننا نستطيع مقارنتها بمستوى فكرة (الخطيئـــة) في التـــوراة، وهكذا فإن لاهوت هيسيود مطبقاً على الجانب العملي من الحياة يعطينا رؤيـــة أعمـــق لطبيعة الحقيقة.

ومع أن"الأنساب"تهتم بحياة الإنسان فإنها تهتم كذلك بنظام العـــالم الطبيعـــي.فـــإن الولادات تعيدنا إلى الآراء الكونية، عندما يربط المؤلف بين سلالة الآلهة الحاكمين بالأبوين الأولين اورانوس وجيا، علماً بان تفكير هيسيود لا يذهب إلى ابعد من الســماء والأرض، أساسي العالم المرئي، وقبل هذين كان العماء. ولابد أن نذكر هنا أن أر سطو يتحـــدث عن العماء كمكان خال في حين نجد هيسيود يقول:"أنه لاشيء سوى الخلاء والفـــراغ الممتد بين الأرض والسماء ولابد أن نذكر إن فكرة العماء ترجع إلى التراث الهنـــدو ـــ أوروبي في عصور ما قبل التاريخ مع ملاحظة أن العماء تكوَّن تكوّناً حيث قال:"في البداية تكوَّن العماء، ثم الأرض، و لم يقل كما قالت التوراة"في البدء كان العماء".

ومما لاشك فيه أن أنسابه مهمة جداً لمستقبل الفلسفة التي سوف تصل فيما بعـــد إلى تلك الدرجة من الثبات والانسجام تمكنها أو تكفيها لإثارة مثل هذا السؤال.

أي عما إذا كان هناك شيء يمكن اعتباره بداية للكون والفساد ويكون هـــو نفســـه لابداية له ولاكون، والسبب ببساطة:لأنه لم يكن باستطاعته طرح مثل هذا السؤال الـذي يتطلب درجة معينة من الانسجام والثبات الذي كان غريباً على فكر هيسيود.

كانت أنساب هيسيود مرحلة تمهيدية للفلسفة التي جاءت بعدها مباشرة، ففي آرائـــه عن العالم نقاط سيعود إليها كبار الفلاسفة غير فكرة العماء والبداية.

ومع أن آراء هيسيود لم تكن مستمدة من التجربة المباشرة فإنها يمكن أن تخضع للتجربة أوفى أسوأ الحالات سوف تثير نقد أي فيلسوف طبيعي يعتمد على شهادة الحواس، كمـــا أن فكرة هيسيود عن الايروس (أول الآلهة) سوف تتطور فيما بعد على يد امبـــادوقليس

وبارمنيدس. وظلت هذه الفكرة ذات فوائد حتى القرن التاسع عشر في نظريات الحب الكوني.

وبالنسبة لامبادوقليس فإن الحب هو السبب الكافي لكل اتحاد بين القوى الكونية وهو الحب المأخوذ من فكرة هيسيود عن ايروس (الحب) فهو من اقدم الآلهة وأعظمها وهو معادل للأرض والسماء، أول زوجين تزاوجا بفعل تأثيره، وقصة زواج الأرض والسماء وتآلفهما وجمع أبنائهما بفعل الحب أسطورة قديمة ومعروفة.

ويلاحظ وجود بذرة أو نواة للبحث عن مبدأ طبيعي واحد، هذا المبدأ الذي ظهر فيما بعد عند بارمنيدس وامبادوقليس، وعندما مهّد تفكير هيسيود السبيل لتفكير فلسفي حقيقي فيما بعد، فإن الإله بقي في العالم لاخارجه كما في اللاهوت اليهودي والمسيحي. ولهذا يجب أن ننظر إلى هيسيود على انه من الطبيعيين في آرائه الكونية.

ومن كل ما تقدم يمكننا أن نستنتج أن:

١ـ هيسيود حاول أن يقدم تفسيراً لنشأة الكون والآلهة في سياق منطقي وسببيّة واضحة أي أن الجزء يخرج من الكل وان ظهور الأشياء الطبيعية يقوم على أساس ملاحظة ما بينهما من عليّة. فالسبب قبل المسبب والأصغر يخرج من الأكبر. وهكذا أخرج هيسيود الجبال من الأرض والأنهار من المحيط، وتعتبر هذه المحاولة الأولى في العلم الطبيعي.

٢ـ اظهر الآلهة رغم كثير من صفاتها الشائنة مهتمة بالعدالة وبخاصة كبيرهم زيوس، وهذا يختلف عن تصوير هوميروس للآلهة في الألياذة.

٣ـ قدم تفسيراً تشاؤمياً للتاريخ عبر مراحل خمس كل منها أسوأ من سابقتها. وهذه الفكرة القائلة بأن كل شيء ينحدر من سيء إلى أسوأ وان العالم صائر إلى الشيطان، متواترة في كل الأزمنة، أوعلى الأصح هي فكرة لابد أن تعود إلى الظهور كلما اضطرب الميزان الاجتماعي. كما أن فكرة التشاؤم ترتبط غالباً بكثير من كبار السن الذين فاتهم الزمن ولم يستطيعوا مجاراة حركة الحياة الجديدة أو الذين لم يحققوا آمالهم، وهي مسحة تغلب على الناس لما في أزمانهم من شرور، بينما يضيفون من خيالاتهم وآمالهم على الماضي كلما بعد، صورة من الكمال والبهاء.

وفكرة السقوط أو التدهور المستمر للجنس البشري بارزة في الأديان الكبرى الثلاثة التي تقول بحياة أولى سعيدة (آدم في الجنة) ثم الخروج أو السقوط كعقاب على الخطيئة، ثم تتدهور الأمور حتى تقوم القيامة،

وكذلك عند جميع الفلاسفة المثاليين الثنائيين سواء في الفلسفات الشرقية أم اليونانية فيما بعد كسقراط وأفلاطون ومن بعده فكرة سقوط النفس من عالمها الأول الروحي السعيد وندمها على الحلول في الجسد ثم طلبها النجاة أو الخلاص عن طريق صوفي ـــ روحي حتى تنفصل عن الجسم وتنجو بعد الموت. ونجدها أيضاً في الفلسفة الوسيطة وأبرز من يمثلها من فلاسفتنا (ابن زكريا الرازي) وفي رسائل أخوان الصفا، والقصيدة العينية لابن سينا[1].

[1] - المرجع السابق، ص (٢٢٢ ـــ ٢٢٣).

الفصل الرابع

الفكر السياسي

"إن عظمة اليونان القديمة تعود لكونها
اخترعت السياسة أكثر مما تعود
لمعبد البارثنون parthenon
أو لفنون الأدب المأساوي أو للبلاغة
الديموستينيه".

"ك موسيّه"
"c.mosse"

إن الفكر السياسي هو أحد أشكال الأعمال الفكرية حول وضع الإنسان في المجتمع والذي ساهم بقوة في صنع الحضارات. فهو ينسّق ويربط بين التمثلات أو الأفكار التي لم يكن بإمكان العقل ولايمكن له إلا أن يكونها عن الظاهرة السياسية والجذابة التي تسمى (بالسلطة) والتي وصفت صراحة أو ضمنا"بالسياسة".

إن كلمة السلطة التي يوجد لها بمعناها الواسع العديد من الأشكال المختلفة تتعلق بشكل طبيعي بالسياسة وبالإنسان السياسي أي (يحكم المدينة ـــ POLIS باليونانية)، التي تكبر لتصل أحياناً لحدود المساحات الشاسعة للدولة في أيامنا هذه. إنها تتعلق بالإنسان السياسي عندما يصبح في خصوصيته التي يتعذر اختزالها، والنابعة من جوهره، أنها تصبح موضوعاً كلياً للتفكير.

إن للفكر السياسي تاريخاً خاصاً يدخل في نطاق التاريخ العام. وهذا التاريخ الخاص هو أحد فروع التاريخ العميقة، أنه تاريخ غني بمضمونه الفكري وزاخر في نفس الوقت بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الإنساني.

إن كلمة (سياسة)"POLITIC" مشتقة من الكلمة اليونانيةPOLIS التي تعني المدينة. ففي

المدينة ولد وتفتح أول فكر سياسي جدير بهذا الاسم[1].

لقد هيأت الملكة العقلانية لدى الإغريق، وسمحت وهي تُمارس على القضايا المدنية من حيث أسسها وأخلاقها ومؤسساتها ومشكلاتها وعلاجاتها، بظهور تلك الصروح في الأدب السياسي العالمي المتمثلة بأعمال أفلاطون وأرسطو.

يقول (أرنست باركر):"إن أصل الفكر السياسي مرتبط بالعقلانية الهادئة والواضحة للفكر الإغريقي، فبدل أن يلقي اليونانيون بأنفسهم في دائرة الدين ويروا هذا العالم بمنظار لاهوتي، كما فعلت شعوب الهند ويهوذا، اتخذوا مواقعهم في مملكة الفكر، وكانت لديهم الجرأة على الاندهاش من الأشياء المرئية، وعلى طرح أسئلة على أنفسهم بصددها، وسعوا لإدراك الكون على ضوء العقل... إن من السهل القبول بالعلم الطبيعي وبعالم المؤسسات الإنسانية باعتبارهما حتميين على حد سواء، كما أن من السهل عدم إثارة الأسئلة حول معنى علاقات الإنسان بالطبيعة أوحول علاقات الفرد بمؤسسات مثل الأسرة أو الدولة. لكن مثل هذا القول الطبيعي في كل الأزمنة ـ بالنسبة للفكر الديني كان مستحيلاً بالنسبة للإغريق[2].

الفكر السياسي والمدينة اليونانية:

لقد كانت المدينة في نظرهم الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية، والتجمع الأمثل للكائنات البشرية والإطار ذات الطابع المقدس للحياة المشتركة الأكثر غنى بالمعاني، فهي تشكل مجتمعاً كاملاً يكفي ذاته في كل الميادين. وفي هذا الصدد على الأقل كانت تبشر بالدولة الحديثة[3].

---

[1] -جان جاك شوفالييه. ـ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاهيلا، المؤسسة الجامعيةللدراسات والنشر ـ بيروت١٩٨٥، ص(٥ ـ ٦).

[2] ERNEST BARKER : PLATO AND HIS PREDECESSORS, LONDON, METHUEN,- 1948 . p (1).

[3] - جان جاك شوفالييه. تاريخ الفكر السياسي، المرجع السابق، ص (١٥).

من هنا ظهر تعبير (المدينة الدولةCITY _ STATE)، أو دولة المدينة، وفضلاً عن ذلك فإن من المؤكد أن تقسيم بلاد اليونان إلى عدد كبير جداً من تلك المدن ـ الدول، الأمر الذي ينبغي التوفيق بينه وبين وجود شعور عميق بالوحدة الهيللينية، كان يجب أن يشجع بشكل خاص على نمو الفكر السياسي الذي هو ثمرة تأمل أخذ يتعمق أكثر فأكثر في وجود المدينة وصيرورتها[1].

كانت بلاد الإغريق حتى عصر فيليب المدوني وابنه الاسكندر كيانات منفصلة مستقلة بعضها عن بعض سياسياً واقتصادياً، وكانت دول المدن من الصغر إلى حد أن جزيرة مثل كريت كان بها يوماً ٦٠ دولة مدينة. والمدينة كما تصورها أفلاطون لايزيد عدد سكانها عن ٥٠٠٠ نسمة، أوعلى حد تعبير أرسطو"يستطيع المنادي أن يُسمع جميع سكانها".ثلاث مدن فقط كان يزيد عدد سكانها عن ٢٠ ألف نسمة هي: سيراكوزه وأكراجاس وأثينا[2].

كانت دولة المدينة تتكون من حصن على قمة جبل ليسهل الدفاع عنها، وكان الحصن يقام بمجرد تأسيس المدينة، وهو مركز للحاكم ولاجتماع المجلس الاستشاري والعبادة وكان يسمى (الاكروبول) أي المدينة العالية، وعند سفح الجبل يوجد سوق المدينة، وتتناثر عليه مساكن المواطنين الزراعية التي تمد المدينة باحتياجاتها[3].

فالآلهة والجبل المقدس والكهوف والينابيع والمزارات ربطت الأكروبول بسحر الماضي النيوليثي، وكذلك فإن الساحة حيث السوق وحيث يجتمع الناس، هي توكيد لبقاء ميدان القرية واستمراره، أو إذا توخينا الدقة فهي بقاء لتلك الساحة الدائرية المكشوفة التي كان يتلاقى فيها القرويون، يعرض البعض منهم سلعهم.

إن السوق يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة للمهمة التي يقوم بها مكان التجمع. وتصف

---

[1] - نفس المرجع، ص (١٥).

[2] -د. أحمد محمد صبحي: في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص(٤٢).

[3] - آرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهيللينية، ترجمة عبده جرجس، سلسلة الألف كتاب ـ القاهرة ١٩٦٥ ص(٥٤).

إلياذة هوميروس الساحة بأنها في المقام الأول (مكان التجمع) حيث يلتقي سكان البلـدة، في حين يجلس المسنون على الأحجار المصقولة في وسط الدائرة المقدسة للقضاء في أمـــر قروي (مذنب مثلاً).ثم غلب السوق على ملتقى المدينة. ومما لاشـك فيـه أن تـداول الأفكار والشائعات قد سار جنباً إلى جنب مع تبادل السلع، لقد كانت السـاحة أشـد عناصر المدينة حيوية، وكان الميدان المتسع يموج بالحركة[1].

و لم يكن هناك فاصل طبيعي بين منزل النبيل وكوخ الأجير، كما أن الأحوال المناخيـة جعلت الحياة ــ إلى حد كبير ــ حياة خلاء في الهواء الطلق، فكان الناس يقابل بعضـهم بعضاً، يتبادلون الأحاديث ويشترون ما يريدون في الأسـواق ويمارسـون الألعـاب في الملاعب الرياضية العامة، أو ساحات الألعاب الشعبية، فإذا نزل المطر اتجهوا إلى الطرقـات المغطاة التي كانت شائعة في أكثر المدن اليونانية، وكانت تلـك الأسـواق والملاعـب والطرقات مراكز الفكر في المدينة. فإذا ما تقابل الناس بعد ذلك في المجـامع السياسـية لدراسة الأمور فإنما يتعرضون لتسوية رسائل ومسائل ناقشوها من قبل وكونوا عنها رأيـاً في هذه المراكز الفكرية كلها.

وهكذا ترى أن المدينة لم تكن وحدة حكومية فحسب، بل كانت بالإضافة إلى ذلـك منتدى، و لم تكن متمتعة بالحكم الذاتي من الوجهة السياسية فحسب، بـل كـانت إلى جانب ذلك تمارس حرية واسعة في النقاش الاجتماعي جعلت الحكم الذاتي فيـها شـيئاً مناسباً. و لم يكن للمنزل في نظر اليونان مثل أهميته في نظرنا، بل كانوا يعلقون أهمية اكـبر بكثير على حياة الخلاء في الأسواق. وفي حياة كهذه يكثر اتصال الناس ببعضهم البعـض وُجدَت (المثل العليا):" الديمقراطية والمساواة وحرية الكلام"تربة طبيعية نبتـت فيـها جذورها، فكنت ترى جماعات المتحدثين وحلقات المناقشة تجتمع يوماً بعد يوم. ومـن الطبيعي أن تكون شؤون المجتمع هي الموضوع البـارز في هـذه المناقشـات المفتوحـة

---

[1] - كافين رايلي: (الغرب والعالم) الجزء الأول ،ترجمة عبد الوهاب المسيري، سلسلة عالم المعرفة ــ الكويت ١٩٨٥، ص (١٠٥).

والأحاديث العامة. ومثل هذا المجتمع هو الأمل والأساس لنظريات فلاسفة اليونان، والدولة اليونانية لم تكن حقيقة جغرافية وحسب، بل كانت هي البيئة الروحية اللازمة لمجتمع يعيش على المناقشة ويجد إكسير الحياة في الأحاديث المشتركة التي يتبادلها الناس علانية، ويشعر بضرورة تحويل النقاش والكلام إلى عمل جماعي عن طريق المساهمة في وزن الأمور والحكم الذاتي المشترك. وكان اليونان يحسون إحساسا عميقاً بوحدتهم، ويعلمون أنهم شعب من أصل واحد ذو لغة واحدة، يشترك في أماكن العبادة وتقديم الذبائح ويتفق في أساليب الحياة وعاداتها[1].

ثم أتاحت دولة المدينة بفضل نظام (الرق) وظهور الطبقات الاجتماعية، وانقسام العمل الإنساني إلى نوعين فكري ويدوي، أتاحت دولة المدينة هذه قدراً كبيراً من الفراغ الذي مكّن المواطنين الأحرار أن يشتركوا اشتراكا مباشراً في الحكم. إلا أن هذا النظام قد غرس في نفوس المواطنين نوعاً من الترفع عن مزاولة الحرف اليدوية، إنها تهبط في نظرهم بالإنسان إلى مستوى الآلة وتكسبه طبعها، كذلك كان في خلق الأرستقراطيين على الخصوص ترفع عن مزاولة التجارة، وقد أدّى الترفع عن التجارة إلى سيطرة الأجانب على الحياة الاقتصادية في بعض الأحيان.

إن هذا الترفع لا يعبر إطلاقاً عن سمو أخلاقي وترفع عن النفعية في المعاملات، وإنما كان المواطن متغطرساً مستغلاً في النصر، خانعاً ذليلاً في الهزيمة، طفيلياً وصولياً في عهود الطغاة[2].

ومع ذلك نجحت المدينة بفضل الفراغ من جهة ونظام الرق من جهة ثانية في ابتكار فكر سام وفن خلاّق، وأن يظهر في مدينة كأثينا اثنين من العباقرة مالا يجود الزمان بمثلهم في أنظمة أخرى في قرون[3].

---

[1] - د. يوسف نعيسه: تاريخ تطور الفكر السياسي ـ جامعة دمشق ١٩٨٢ ص (٧٩).

[2] - آرنولد توينبي: تاريخ الحضارة الهللينية، مرجع سابق، ص (٢٧٧).

[3] -د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص (٤٦).

والفردية هي طابع الروح اليونانية نتيجة التجزؤ أو التفتت الذي فرضتــــه الظـــروف الجغرافية وصعوبة الاتصال البري بخلاف ماكان قائماً في حضارات الشرق القديم، حيــث مكنّ اتساع الوديان والسهول من قيام سلطة مركزية سياسية ودينية تُحكِم قبضتها علــى المواطنين. أما في اليونان فكانت الروح الفردية هي طابع الحضارة الإغريقية، والفردية مــن مقومات الفكر الحر إذ لم تكن هناك سلطة مركزية سياسية تفرض ســـلطانها، ولانظـــام كهنوتي يفرض عقيدته. وفي غياب مركزية السلطة السياسية وكهنوتية النظـــام الديـــني، نشأت الفلسفة وليدة الروح الفردية وحرية الفكر[1].

نظر اليوناني إلى نفسه ككيان بارز مستقل عما حوله وشعر أنه ثمة تناقضاً واضحاً بـين كيانه وبين المجتمع، ولقد لعب هذا الشعور دوراً كبيراً في تكوين فكرهُ السياسي، وكـــان على المفكر السياسي أن يعمل على التوفيق بين الأثنيين (الفرد والدولة) وان يزيل مـــا بينهما من تناقض، وكان على الفكر السياسي أيضاً أن يوفق بين مصلحة الفرد والدولة.

وهكذا فإن الشعور بقيمة الفرد في بلاد اليونان كان الأساس في نمو الفكر السياســـي وكان لهذا الشعور مظاهره العملية والنظرية على حد سواء، وتوضحت مظاهره العملية في بلورة حقوق المواطن الحر في مجتمع يتمتع بالاستقلال وهو مفهوم يعتبراً جوهراً أساسياً في فكرة المدينة اليونانية المستقلة.

إن مفكري اليونان يردون تفوقهم على غيرهم من الشعوب إلى تصورهـــم لنمـــوذج المدينة. فالعالم البربري مكوَّن من ممالك هائلة وجموع غير منتظمة، بينما العالم اليونــــاني يستجيب وحده لتعريف الإنسان بأنه كائن اجتماعي[2].

إن الفكر السياسي اليوناني بظهوره ونشاطه ضمن إطار (المدينة ـــ الدولـــة) كـــان يتميز باهتمام مزدوج: الاهتمام الأخلاقي والاهتمام العملي المرتبطين ببعضهما بشــــكل وثيق.

---

[1] - نفس المرجع السابق، ص (٢١).

[2] - مجلة الفكر العربي ـــ العدد /١٩ / تشرين الثاني ـــ ١٩٨٢ ص (٣٤).

لقد كان المفكرون يتصورون المدينة باعتبارها تجمعاً أخلاقياً للعيش المشترك وفق قواعد الخير ومن اجل الخير. وكانت المدينة تسعى لهدف أخلاقي وتبين طريق الوصول إليه، كما كانت تحدد الوسائل والغايات. إن الاهتمام العملي لم يكن ينفصل عن هذا الاهتمام الأخلاقي، و لم يكن له صلة بنفعية مبتذلة[1].

إن العقل الإغريقي عبرَّ عن نفسه وتشكل وتكوَّن على الصعيد السياسي أولا، وتمكنت التجربة الاجتماعية لدى اليونان من أن تصبح غرضاً لتفكير وضعي لأنها ارتضت المدينة نقاشاً عاماً بالحجة. ويعود تاريخ أفول المعتقدات الخرافية إلى اليوم الذي وضع فيه الحكماء الأوائل النظام الإنساني موضع النقاش وسعوا إلى تعريفه في ذاته وعلى ترجمته في صيغ تكون في متناول الفكر، وإلى تطبيق قواعد العدد والقياس عليه. وهكذا تم استخراج وتعريف فكر سياسي صرف بعيداً عن الدين في مصطلحاته ومفاهيمه ومبادئه وآرائه النظرية. لقد طبع هذا الفكر بعمق عقلية الإنسان القديم، وهو يميز حضارة لم تكف، طالما استمرت حية، عن اعتبار الحياة العامة بأنها تتويج للنشاط البشري. وبالنسبة لليوناني لا ينفصل الإنسان عن المواطن، فالتفكير هو امتياز للأناس الأحرار الذين يمارسون بالترابط عملهم العقلي وحقوقهم المدنية.

كما أن الفكر السياسي عبر تقديمه للمواطنين الإطار الذي يدركون فيه علاقاتهم المتبادلة، قام في الوقت نفسه بتوجيه وصنع تدابير فكرهم في ميادين أخرى[2].

إن المدينة بتفكيكها للمجتمع القبلي، كانت هي التي حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشيرة العائلية (GENOS) وجعلت منهم كائنات فردية ومستقلة نسبياً. لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم ومستعدين للموت في سبيل حريتها. ومع ذلك كانوا قادرين على التفكير بأنفسهم بطريقة متميزة، ضمن الإطار المدني، وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدّر كل واحد منهم بالقدر الذي كان يعتبر مساوٍ له[3].

---

[1] – جان جاك شوفاليه ــ تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق ص (١٨).

[2] – جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني ــ ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧ ص (١١٧ ــ ١١٨).

[3] – جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي ــ مرجع سابق ص (١٥ ــ ١٦).

تطور نظم الحكم في المدن اليونانية:

عرفت مدن الإغريق عدداً من نظم الحكم أولها الملكي. ثم قطعت تلك النظم من المراحل آخرها النظام الديمقراطي. وهذه المراحل هي خمس: النظام الملكي ـ النظام الأرستقراطي ـ نظام حكم الأقلية أو النظام الأوليغاركي ـ نظام حكم الفرد المطلق أو عهد الطغاة ـ النظام الديمقراطي. لكن هذه النظم الخمسة لم تمر بها كل الدول الإغريقية حسب الترتيب الذي أثبتناه، كما وان هذه النظم، لم تمر بها جميع دول الإغريق في فترة واحدة، وذلك لأنه كانت لكل مدن الإغريق الحرة ظروفها الخاصة التي حددت نوع الحكم الذي مرت به، كما أثَّرت هذه الظروف في تعاقب هذه المراحل نفسها. ولاجدال في أن أقدم هذه المراحل أو النظم هي النظام الملكي.

١ ـ *النظام الملكي:*

كان الملك أصلاً رئيساً أو حاكماً لإحدى الجماعات القروية التي تألفت المدينة الحرة بنتيجة اتحادها، فطبيعي أن يغدو رئيس هذه الجماعات ملكاً للمدينة الحرة نظراً لتمتعه ببعض المؤهلات التي جعلته يتفوق على زملائه رؤساء الجماعات القروية الأخرى. كأن يكون أوفرهم قوة فخضعوا له طوعاً أوكرهاً لسلطانه، أولأسباب أخرى حملتهم على انتخابه رئيساً عليهم. وتعتبر أشعار هوميروس أهم مرجع عن النظام الملكي في اليونان. وقد أشير فيها إلى أن الملك كان واحداً من بين رؤساء آخرين تختلف مراتبهم. ويعتقد الإغريق ـ في عصر هوميروس ـ بانحدار ملوكهم من سلالة الآلهة وإلهامها. وهذا ما جعل أفراد الرعية يحيطون الملك بالتقديس.

ويمارس الملك ثلاثة أنواع من السلطات: دينية وتشريعية وعسكرية. وعلى الرغم من استمداد الملك التأييد من قبل الآلهة فإنه لابد له من أن يستشير رؤساء الجماعات الأخرى قبل الإقدام على أي عمل هام. ويدعوا الملك المواطنين المتمتعين بالحقوق المدنية إلى اجتماع في الساحة العامة (الأغورا) حيث تعرض عليهم القضايا للمناقشة. وعلى الرغم

من انه كان للملك وحده حق إصدار القرارات فإن مصالح الشعب كانت دائماً تؤخذ بعين الاعتبار قبل إصدار قرار ما.

وللمواطنين الأحرار أربع طبقات: ١ ـ النبلاء: ويُعتقد بانحدارهم من الآلهة وكانوا في الوقت نفسه كبار ملاك الأراضي بمعنى جمعهم لكرم المحتد وللثروة. ٢) ـ صغار ملاك الأراضي ٣) ـ الصناع الذين يعملون بصورة مستقلة عند غيرهم ٤) ـ الفقراء العاملون في الزراعة والمهن اليدوية والصناعة والملاحة مقابل أجر.

أما الحقوق المدنية فكان التمتع بها وفقاً على أفراد الطبقتين الأولين[1].

بدأت حكومة الملكية بالضعف وقد ألغيت بالفعل من معظم دول اليونان في نهاية القرن الثامن ق.م. ولهذا تحولت ممارسة الحكم إلى أفراد طبقة النبلاء، خاصة وكانوا من قبل أعضاء في مجلس استشاري الملك ولهم خبرة في تصريف الأمور هذا فضلاً عن تمتعهم بالمنزلة الرفيعة في أعين المواطنين العاديين من جرّاء شرف منزلتهم وثروتهم وثقافتهم. هكذا مارس النبلاء الحكم ـ بعد زوال الملكية ـ وعُرِفَ هذا النظام (بالنظام الأرستقراطي) أو الأرستقراطية ويراد بها لدى الإغريق (حكم الأفضل).

٢ ـ الأرستقراطية:

بمجرد إلغاء النظام الملكي تحول الحكم إلى النبلاء الذين غدوا المسيرين لدفة الحكم وشؤونه والذين ألقيت على عواتقهم مهام هذا الحكم. ومع أن النبيل ينظر في العادة إلى أفراد طبقة العامة نظرة تتصف بالاستعلاء والترفع إن لم يكن الازدراء، فمن العدل أن نعترف أن نبلاء الإغريق كانوا شديدي العطف عليهم، وكثيراً ما استخدموا سلطتهم لمصلحة سائر المواطنين بدون الاهتمام بمصالح أفراد فئتهم الأرستقراطية فحسب[2].

لم يؤد انتقال الحكم إلى الأرستقراطية إلى حدوث تغييرات دستورية جذرية، وذلك

---

[1] ـ د. نور الدين حاطوم ورفاقه: موجز تاريخ الحضارة ـ جامعة دمشق ١٩٧٦ ص (٤١٥).

[2] ـ المرجع نفسه، ص (٤١٦).

لأن منصب الملك نفسه لم يُلغَ أبداً، واقتصر التغيير المحدث على توزيع سلطاته على عـــدد من الحكام الذين دعوا ب(الآراخنة) وصار الملك كأحد هؤلاء مسؤولاً عن تصرفاتـــه وأعماله. وأدى انتقال السلطة إلى طبقة النبلاء إلى ازياد أهمية المجلس الاستشاري الســـابق وذلك لأنه السلطة التي تعبرّ عن إرادة النبلاء. وعلى العكس من ذلك فقـــدت الجمعيـــة الشعبية أية أهمية طيلة الحكم الأرستقراطي لجمع السلطة بأيدي أفراد طبقة واحدة. وذلك لأن النبلاء وحدهم كانت لهم خبرة منذ العهد الملكي في شؤون الحكم والقـــانون كمـــا وقعت على عواتقهم أعباء الحروب.

٣ ـ الأوليغاركية أوحكم الأقليّة:

اتصفت الأرستقراطية الإغريقية أول الأمر بصفات خلقية جعلت منها أحسن فئة يمكن أن يوسد الحكم إليها وخاصة لتفانيها في خدمة مجموع المواطنين بجميع طبقاتهم. لكن هذه الصفات المثالية ما لبثت أن تحولت بصورة تدريجية مما نتج عنه ضيـــق في دائـــرة تفكـــير أفرادها، وأخذ الحاكمون يستغلون السلطة التي كانوا يمارسونها في رعاية مصالح طبقتـــهم الخاصة على حساب مصالح الآخرين.

اقتصر أمر الوقوف على أسرار الديانة على طبقة النبلاء الذين كانوا يقدمون القرابـــين ويستشيرون الآلهة قبل قيام حكومتهم بعمل ما. كما كان النبلاء يحتكرون الإشراف على الاحتفالات الدينية وطقوس الزواج والطقوس الجنائزية ولهم وحدهم حق سدانة الأمـــاكن المقدسة والإشراف على الأراضي الموقوفة للآلهة[1].

ونتيجة اعتبار طبقة النبلاء وصية على علاقة الآلهة بالأفراد، وأن لهذه الطبقة حق السهر على كيان الدولة فكل ذلك أدى إلى اعتزاز النبيل بمولده وقد زاد هذا الشعور النبلاء تيـهاً وصلفاً وضيّق نطاق تفكيرهم وأذكى في نفوسهم الاستعلاء أو احتقار الأفراد الذيـــن لم يؤهلهم مولدهم لادراك رغبات آلهة الدولة وحاجاتها. وهكذا لم يحجـــم النبـــلاء عـــن

[1] - المرجع السابق، ص (٤١٧ ــ ٤١٨).

استغلال ممارستهم لسلطات دينية واسعة بغية تحقيق أهدافهم الخاصة. وغدا تطبيق قوانين الأراضي (البيع والشراء والرهن والإرث) وطرق معاملة المدينين العاجزين عن سداد ديونهم وفض الخصومات بين الأفراد، مرضيا لأهوائهم ومحققا لمآربهم وأهدافهم.

وفيما يتعلق بممارسة السلطات العسكرية، اعتقد النبلاء انه نظرا لتحملهم التبعات الجسام في هذا الميدان فهم وحدهم زهرة الجيش وأن أفراد طبقة العامة ليسوا أهلا لنيل أي فوز في سوح القتال، وتبعا لذلك يجب ألا يعترف لهم بأية سلطة في الدستور

وبدأت مساوئ الحكومة الأرستقراطية تظهر بجلاء عند قيام الانقلاب الاقتصادي في القرن السابع قبل الميلاد ذلك الانقلاب الذي كان نتيجة اهتمام الإغريق بالتجارة وتعلقهم بالاستعمار مما أدى إلى ازدهار التجارة والصناعة. ونال أفراد طبقة الأرستقراطية حصة الأسد من الفوائد التي حصل عليها آنذاك. وصاحب هذا التفوق في التجارة العالمية اختراع وسيلة جديدة للتعامل وهي اختراع العملة المعدنية. وبدأ باستخدام معدن البلاتين أولا في صناعة العملة، ثم ما لبث أن تنبهت المدن اليونانية وفضلت استخدام الفضة التي توفرت في مناجمها وخاصة إقليم (أتيكا) التي ستمكن أثينا من أن تجعل عملتها أقوى أنواع العملة وأكثرها قبولا في كثير من الأسواق العالمية. وكان لسرعة انتشار استخدام العملة أساسا للمعاملات التجارية ردود فعل بالغة الأهمية والخطورة على الأوضاع الداخلية في المدن اليونانية فلأول مرة نشأ مقوم جديد في الحياة الاقتصادية هو ما أصبح يعرف باسم (رأس المال) وأصبحت الفضة والذهب على هيئة العملة تكونان بذاتهما ثروات محددة القيمة. ولأول مرة أيضا أصبح رأس المال من النقود يمثل ثروة تنافس ملكية الأرض. ونظرا لأن مساحة الأرض الزراعية في اليونان كانت دائما محدودة، أصبح تكوين ثروة من النقود مضمونة القيمة، وبمقدار إمكانيات الأفراد، أسهل من الحصول على الأرض[1].

إن امتلاك رؤوس الأموال (النقد) لم يعد وقفا على أفراد طبقة النبلاء، بل شاركهم

---

[1] – charles seltan, Greek coins london , 1965, p.p (24-25).

في ذلك أفراد من الأثرياء الذين جمعوا ثرواتهم الطائلة من مجالي الصناعة والتجارة.

" وفي الحين الذي يتضمن فيه النقد الصفة لأن يكون كونياً وقهاراً، نجده يجسد درجة عليا من التجريد. وإنه (أي النقد) أُدخل بأشكاله العديدة في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية الجديدة لإكساب التبادل والإنتاج البضائعيين طابعاً دورياً منتظماً. خلال ذلك كمن" العصب" الأساسي للحياة الاقتصادية بالدرجة الأولى في أيدي مالكي العبيد.[1]

إن نشوء وتطور النقد المعدني استلزم درجة عالية من تطور الفكر النظري المجرد لدى المفكرين والحكماء ضمن طبقة التجار وأصحاب الأعمال ومالكي السفن آنذاك. إن هذا المكسب التاريخي في الفكر النظري كان في نفس الوقت بداية انعطاف كبير في ابتعاد الفكر عن الواقع الحي، وحجراً أساسياً حاسماً لتقسيم الفعالية الإنسانية إلى قطاع فكري وآخر يدوي[2]".

ففي المدن الإغريقية الحرة التي ظهرت فيها هذه الطبقة كان يدير دفة الحكم عدد قليل (OLIGOI) من المواطنين وهذا ما حمل الإغريق على أن يسموا هذا الحكم الممارس من قبل فئة قليلة (الحكومة الأوليغاركيةOLIGARCHY) ومعناه حكومة الأقلية، وليس حكومة الأرستقراطية لأن حكومة الأرستقراطية معناها بالنسبة للإغريق (حكومة الأفضل) وهي حكومة النبلاء القدامى.

وأبرز ما يميز نظم الحكم في عهد حكومة الأوليغاركية ميزتان:

أولاً ـ تركز السلطة في يد مجلس اقتصرت عضويته على المتمتعين بعراقة الأصل أو وفرة الثروة بحسب نوع الطبقة الحاكمة.

ثانياً ـ جعل التمتع بالحقوق السياسية وقفاً على عدد محدود من الأفراد ممن تتوفر فيهم بعض الشروط الخاصة المتعلقة بعراقة الأصل أو الثروة.

---

[1] – بلغ عدد العبيد في أثينا قرابة مئتي ألف عبد. وللعبيد في أثينا أربعة مصادر هي: اسرى الحرب والمغتصبون والمحكوم عليهم بفقدان حريتهم كالمدين الذين عجز عن وفاء دينه ، هذا قبل تشريع صولون) ثم أبناء العبيد الذين ولدوا في منازل آبائهم.

[2] – د. طيب تيزيني مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق ص (٥٠ ـ ٥١).

ولذلك لم يفز بعضوية الجمعية الشعبية في المدن الإغريقية التي عرفت النظام الأوليغاركي إلا هؤلاء وأولئك المواطنون. هذا على الرغم من أن صلاحيات هذه الجمعية نفسها لم تكن واسعة[1].

٤ ـ حكم الطغاة أو عهد الفرد المطلق:

إن النظام الاقتصادي الجديد الذي ظهر بعيد الازدهار الاقتصادي زاد في نفس الوقت وبسرعة من عدد أفراد الطبقة الأرستقراطية القديمة ومن عدد أفراد الطبقات الدنيا. ثم زادت حال أفراد الطبقات الدنيا بؤساً لارتفاع مستوى المعيشة في المدن وتدني أسعار الحاصلات الزراعية بفعل المنافسة الخارجية. واضطر الفقراء إلى الاستدانة، ونظراً لوفرة من لجأوا إلى الدين غدا المرابون جشعين واشترطوا ممن يرغبون الحصول على قروض أن يدفعوا فوائد باهظة بنسبة ما كان يجنيه التجار من أرباح مرتفعة جداً من تجارتهم. وكانت نتيجة عجز المدين عن سداد دينه فقدانه ممتلكاته وحريته هو وأسرته.

تكتّل صغار الصناع وأرباب المهن اليدوية وأصحاب الحوانيت وصيادي السمك والملاحين. وأدى تكتل هذه العناصر إلى تكوين نواة لجيش الثورة على الأوضاع السائدة، ذلك الجيش الذي كان بانتظار التوجيه والقيادة التي كان مقدراً لبعض أفراد الطبقة الوسطى من التجار والصناع وهم الذين كانوا متمتعين بحقوقهم السياسية توليها، وبتولي بعض أفراد الطبقة الوسطى قيادة جيش الناقمين على الأوضاع السائدة في المدن ظهر فيها معسكران،وبدأ صراع عنيف بين مختلف الطبقات. لذلك فإن التاريخ اليوناني كان ما بين القرن السابع ق.م وخضوع بلاد اليونان للحكم الروماني في القرن الثاني قبل الميلاد حافلاً بالاضطرابات الداخلية والثورات الدامية والمذابح، وما ينتج عن كل ذلك من حوادث قتل ونفي ومصادرة أملاك...

وفي خضم هذه الفتن والثورات والاضطرابات التي استشرت ألّف الناقمون من أفراد

---

[1] - نور الدين حاطوم ـ موجز تاريخ الحضارة ـ مرجع سابق، ص (٤١٩ ـ ٤٢٠).

الشعب، وهم أعداء حكومة الأقلية (الحزب الديمقراطي)، وهو حزب شعبي، سعى حثيثاً لاجبار الحكومة على نشر القوانين. مع ملاحظة أن مفهومنا الحديث عن القوانين يختلف عن مفهوم إغريق تلك الفترة، حيث كان يراد بالقوانين الأحكام الشاذة أو الغريبة التي تصدر عادة عن أفراد الطبقة الحاكمة الذين يدَّعون أنها تعبير عن إرادة الآلهة، بينما لم تكن تلك الأحكام في الواقع سوى احتكار قديم بغيض وممقوت.

انحصر طلب الحزب الديمقراطي في نشر القوانين لتتاح للخاصة والعامة معرفتها، وفي طلب تدوين هذة القوانين ليُجبر من يمارسون شؤون الحكم في المستقبل على التقيد بها.

تقدم الديمقراطيون بهذين المطلبين أولاً في المستعمرات الإغريقية الواقعة جنوبي إيطاليا وفي صقلية. و لم تلبث مدن شبه جزيرة اليونان نفسها أن حذت حذوها. و لم تجد السلطات الحاكمة ـ في بعض الحالات ـ بنتيجة الضغط عليها من جرّاء الثورات بُداً من الاستجابة لهذين المطلبين. وتمّ تبعاً لذلك تدوين القوانين التي نعرف مجموعتين منها صدرتا في أثينا، أصدر الأولى دراكونDRACON (٦٢١ ـ ٦٢٠)، بينما أصدر صولونSOLON

(٥٩٤ ـ ٥٩٣) الثانية. ومن المؤكد أنه غلبت على هذه القوانين المدونة الروح الأرستقراطية وذلك لأنها انتزعت انتزاعاً، وتحت وطأة الضغط.. وعلى الرغم من ذلك فإن نشر هذه القوانين وتمكين كافة المواطنين من الوقوف عليها وموافقة المدينة عليها كل ذلك يعتبر تدشيناً لمرحلة جديدة في تاريخ العدالة.

و لم تكن مهمة المشرعين سهلة وذلك لأنهم اضطروا إلى القيام بمهامهم وسط جو صاخب مشحون بالفتن والثورات التي كان أفراد الطبقة العامة لا ينقطعون عن إذكاء لهيبها لإجبار فئة النبلاء على التسليم بمطالبهم.

على حين كان النبلاء يتذمرون من هذه المهمة لأنهم كانوا واثقين أن نتيجتها المباشرة ستكون الحد من نفوذهم وامتيازاتهم.

وكان على المشرّع أن يوفّق بين مصالح هاتين الفئتين المتعارضتين، ثم يعمد إلى نشر القوانين المصاغة. فهذه المهمة الشاقة التي أُلقيت على عاتق المشرع اقتضت ممارسته

صلاحيات واسعة فغدا بصورة فعلية الرئيس الأعلى للدولة طيلة الفترة التي اقتضاها إنجازه العمل المكلف به وقد أُطلق لقب (آرخونARCHON) بمعنى حاكم على المشرع الـــذي قام بتدوين القوانين في أثينا. وسواء حددت فترة استمرار المشرع في الحكم أم لم تحدد فإنه كان يجمع في يديه كل السلطات العامة، لكنه يتخلى عن هذه السلطات بمجرد الانتـــهاء من مهمته وهي تدوين القوانين ونشرها.

ولنشر إلى أن عملية تدوين القوانين ونشرها هي بمثابة حل وسط رغب العامـــة مـــن ورائه أن يقفوا على الحقوق التي يدعيها النبلاء لأنفسهم لئلا يتجاوزها في المستقبل ولكيلا يشتطوا في معاملة أفراد العامة ما ليس لهم فيه أي حق.

وعند ملاحظة العامة حرص الأوليغاركية على الحيلولة دون تدوين ونشـــر القوانـــين لجأءوا إلى تدبير متطرف يقوم على تعينهم لحاكم فرد مطلق ليضمنوا مـــن وراء تنصيبـــه حصولهم على قسم من حقوقهم السياسية وتحسين وضعهم المعاشي. ولُقب هذا الحـــاكم الفرد الذي سمابه العامة إلى الحكم بلقب TYRANTS ومعناه الحرفي (الطاغية) بينما قصد به الإغريق أول الأمر (السيد أو الملك). ثم أطلقوا هذا اللقب على كل فرد مارس سلطة مطلقة وتولى هذه السلطة بنتيجة ثورة أذكى أوارها فئة واحدة من الشعب، وليس بنتيجة اتفاق الأحزاب فيما بينها[1].

إن الطاغية كان قبل أن تسدد إليه السهام والانتقادات قد قام بدور هـــام في تـــاريخ اليونان من حيث أنه كان بصورة عملية (الزعيم) الذي قاد ثورة أفراد طبقة العامة علـــى النبلاء، أو الذي قاد ثورة الفقراء على سراة الإغريق الذين كانوا ينعمون بثروات طائلـــة. فكان الطاغية والحالة هذه الزعيم الذي أسلمت له جماهير العامة قيادها، وغدت أداة طيعة في يديه وعهدت إليه بكل السلطات منتظرة منه أن يعمل لمصلحتها.

ولنشر إلى أن نظام حكم الطغاة لم يظهر إلافي المدن الإغريقية التي عمـــها الرخـــاء الاقتصادي بنتيجة ازدهار التجارة وحركة التوسع الاستعماري في القرن السابع. واتخـــذ

[1] - المرجع السابق، ص (٤٢٤).

الطغاة في كل المدن (الأكروبول) أي التل الموجود في كل مدينة مقراً لهم حيث كـــانوا يقيمون مؤيدين من قبل أفراد حرس قوي مدجج بالسلاح، وكانت ســلطاقم واســعة يولون المناصب الهامة إلى أخلص المقربين إليهم وأقاربهم وحتى أبنائهم لدرجة أن حكــم الطغاة أوشك أن يغدو أسُرياً. وطبيعي أن تفقد المظاهر الدستورية أهميتها في ظل حكــم من هذا النوع.

وتظهر في طراز معيشة الطاغية على الأكربول الأبهة والعظمة، فله حاشيته التي يعيــش أفرادها وكأنما هم في بلاط ملك من الملوك هذا مع حرص الطغاة على مــوالاة إقامــة الحفلات والأعياد الشعبية الفخمة. وهكذا غدا مقرهم يستهوي أفئدة كبار عباقرة الفــن من معماريين ونحاتين وشعراء حيث كانوا يقصدونهم من جميع أنحاء البلاد. وهكذا شــيد الرزاة العباقرة للطغاة روائع المنشات مما لا نجد له مثيلاً بين الأوابد القديمة[1].

٥ ـ النظام الديمقراطي:

وفرَّ حكم الطغاة للطبقات الدنيا في بلاد الإغريق الرفاه المادي وساعد بصورة جديــة على تطور النظم الديمقراطية فلما حقق هذا الحكم تينيك الغــايتين لم يعــد ثمــة مــبرر لاستمراره وتم القضاء عليه بسرعة وسهولة. وقام نظام جديــد للحكــم هــو النظــام الديمقراطي[2].ذلك النظام الذي يتميز بأنه حكومة الشعب التي يتمتع أفراد طبقة العامــة في ظلها بحقوقهم السياسية[3].

ومن واجبنا أن نحدد ماذا تعني الديمقراطية اليونانية بالضبط؟ إنها بالدقة النظام السياسي لحكم طبقة التجار التي اتخذت موقفاً وسطاً في الصراع الإجتماعي الحاد بين كبار مــلاك الأراضي والفلاحين. ولقد ساعد على هذا تعاظم نفوذ التجارة في منطقة جغرافية تطــل

---

[1] – المرجع السابق، ص (٤٢٦ ــ ٤٢٨).

[2] – إن كلمة (ديمقراطية) هي ترجمة للكلمة اليونانية DEMO KRATIA التي تعني "حكم الشعب".

[3] – المرجع نفسه ص (٤٢٨).

على البحر في وقت كانت فيه الزراعة فقيرة نسبياً وتقتصر في أغلب الأحيان على كروم العنب وأشجار الزيتون. وهذا هو السبب في أن التجارة الخارجية الواسعة كانت ذات أثر كبير في موازنة الأساس الاقتصادي للمدينة اليونانية. لقد كانت أثينا في حاجة ملحة إلى القمح حتى أنها اعتمدت على صادراتها من الفخار وزيت الزيتون والفضة للحصول على غذاء لثلثمائة ألف من سكانها.

ويمثل هذه الأهمية الخاصة للتجارة. وفي ظل مثل هذا الصراع المحتوم، كان من الطبيعي أن تتمكن الطبقة الجديدة (التجار والصناعيين) من السيطرة على الحكم في عديد من المدن اليونانية، وأن تأتي معها بالسلام والازدهار المؤقت وبنظام الديمقراطية السياسية[1].

"إن دمقرطة(من الديمقراطية)المجتمع اليوناني من قبل الجناح الديمقراطي ضمن مالكي العبيد لم تشمل السياسة والاقتصاد فقط، وإنما، وبالعلاقة مع هذا أيضا الحياة الثقافية (الفلسفة والفن والأدب). وقد كان الديمقراطيون في سياستهم عقلانيين وعقلانيتهم هذه تكونت وتطورت من خلال كفاح مكشوف ومستتر ضد الأيدلوجية القبلية والأسطورية الدينية. وأكثر فأكثر برزت ايديولوجية الديمقراطيين ورؤيتهم الفلسفية في الحياة اليونانية العامة. والجدير بالذكر أن الأساس الاجتماعي الاقتصادي الموضوعي للمجتمع الجديد قد قطع الطريق مسبقا على المؤسسات الدينية في محاولتها كسب وظيفة اجتماعية وسياسية في المجتمع هذا. وفي الحقيقة كانت عملية" قطع الطريق" تلك شيئا ضروريا وطبيعيا ضمن ظروف التطور الذاتي لليونان[2]".

إن السيادة السياسية كانت بيد الشعب مجتمعا في الجمعية الشعبية وهي (الاكليزيا). فالاكليزيا هي مصدر السلطات، تصدر منها جميع القوانين وفيها تتخذ جميع القرارات السياسية في كل ما يهم المجتمع في السلم والحرب على السواء.بالإضافة إلى وجود قاعدة

---

[1] ـ د. عبد العظيم أنيس العلم والحضارة (الحضارات القديمة واليونانية)، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي، بدون تاريخ، ص (١٢٤ ـ ١٢٥).

[2] ـ د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص (٥٦ ـ ٥٧).

استخدام (القرعة) في التعيين لمعظم المناصب والأعبـــاء في الدولـــة. وتمســك بهـــذه القاعدةالأثينيون باعتبارها تحقق أعلى درجة من المساواة بين المواطنين وهي أفضل من نظام (الانتخاب)الذي اعتبر مبدأ أرستقراطياً بقدر ما كانت القرعة مبدأ ديمقراطياً.

إن الأثنيين قد مارسوا ما يُطلق عليه (الديمقراطية المباشـــرة) وليســت الديمقراطيــة التمثيلية الممارسة الآن. حيث كان يعتبر كل مواطن أثيني حرّ من الذكور من سن الثامنــة عشر عضواً في (الاكليزيا) طيلة حياته. ويقدر عددهم بنحو ٣٥ ألف تقريباً في أوج مجد أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد.

وكان يتوجب (بنص القانون) على الاكليزيا أن تعقد أربعين جلسة عادية في الســنة على الأقل، يضاف إليها جلسات استثنائية كلما دعت الضرورة. ومن هذا نرى أنـــه لم يسبق أن منح مجتمع جميع مواطنيه المساواة السياسية المطلقة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن النسب أو الثروة أو درجة التعليم أو نحوها مما يؤ ثر على وضع الفرد في المجتمـع ويتجلى مبدأ تطبيق المساواة في ثلاث مجالات أساسية هي:

١ــ لكل مواطن الحق في مناقشة جميع شؤون الدولة والتصويت عليها في الاكليزيا.

٢ــ طريقة تكوين مجلس الشورى من (٥٠٠) عضو يختارون بطريق القرعة.

٣ــ طريقة تكوين المحاكم الشعبية بطريق القرعة أيضا.

أما المحاكم الشعبية فكانت تتكون من أعداد كبيرة من المحلفين اختلف عددها حســب أهمية المحاكمة، فأحياناً كان ثلاثمائة وأحياناً بلغوا الألف.

وكانوا يختارون بالقرعة من قائمة معتمدة تتغير كل سنة تضم أسماء ستة آلاف مواطن يقبلون العمل فيها.

لعبت المحاكم الشعبية دوراً هاماً في حماية القانون والدستور، فكان يحق لأي مواطن أن يتقدم بدعوى أمام محكمة شعبية. وكان للمحكمة إذا اقتنعت بالمخالفة القانونية أن تقضي بإبطال القرار المطعون فيه (وقد يكون صادراً عن الجمعية الشعبية) وتطبيقاً لهذا المبـــدأ نفسه كان يحق لأي مواطن أن يتقدم ضد أي صاحب سلطة أو مسؤولية في الدولة بتهمة

الخيانة أو الرشوة أو سوء استغلال المنصب، أو بخداع الشعب بخطبه في الاكليزيا وكـانت هذه القضايا تنظرها المحاكم الشعبية أيضاً، ولها أن تحكم حسب كل حالة بــالإعدام أو النفي أو الغرامة أو السجن[1].

لقيت ديمقراطية أثينا نقداً كثيراً من كبار مفكريها وأدبائها، أما أفلاطون فلم يجد فيـها إلا صورة لحكم الغوغاء، وكان متأثراً في ذلك بأرستقراطية أسرته من جهــة ولإعـدام النظام الديمقراطي ممثلاً في المجلس الشعبي أستاذه أفلاطون.

هذا وقد أخذ عليها في بعض محاوراته التسرع أو الارتجال في أجلّ المسائل وأخطرها[2] فضلاً عن أنها لاتوكل الوظائف إلى متخصصين وإنما إلى أفراد وصلوا إلى مناصبـهم بالمصادفة البحتة أو القرعة.

كذلك انتقد (ايزوقراط) وكان خطيباً سياسياً المجالس الشعبية بسبب اختلاف أفرادها وتشتت آرائهم في ساعات الحسم، كما كانت العامة تسير هم الأهواء، ويتلاعب هـم الزعماء الديماغوجيون إذ يكرهم الفقر على الحضور فيحضرون ما شاء لهـم زعمـاؤهم حضوره من جلسات المجالس الشعبية نظير مكافآت، كذلك انتقد بقاء الموظف في وظيفته سنة واحدة لا تتيح له خبرة أو تخصصاً، ثم هو بعد ذلك ناقم كأفلاطون علــى نظـام القرعة[3].

ووجدت الديمقراطية نقداً مرّا في كوميديا (أريستوفانيس) إذ هـي تعـني وقـوف العاطلين طوابير منتظرين اقتراع أسمائهم ليكونوا قضاة يتقاضون منحاً في صورة مكافآت، كما أوجدت الديمقراطية طائفة من الطفيليين الذين يقتاتون على ابتزاز أموال الأغنيـاء، إذ

---

[1] - مجلة عالم الفكر ــ الكويت، المجلد الثاني والعشرون ١٩٩٣ ص (١٠٦ ــ ١٠٨).

[2] - من ذلك أن (كليون) وقد كان بائع جلود ثم أصبح زعيماً جمع غوغاء المجلس الشعبي لمطالبة جزر (ميتلن) بأن تدفع أضعاف ما كانت تدفعه كحليفة تحت الحماية وإلا ذُبح رجالها وسبي نساؤها وأطفالها، وحينما عجز أهلها عن الدفع تقرر ذبح ألف منهم و تمت المذبحة أمام الجميع. (تيوكيدس ج٣ ص٩٦). هذا مثال للتسرع. أما الارتجال فحينما كان وفد اسبارطة ينتظر التفاوض من أجل الصلح أو الحرب كان المجلس الشعبي مشغولاً بمناقشة أسعار السمك.

[3] -د. احمد محمود صبحي. في فلسفة الحضارة ـــ مرجع سابق، ص (٦٢).

يدفع لهم هؤلاء خوفاً من مقاضاهم، لا لجريمة ارتكبت، وإنما تخلصاً من الاتهام أمام المجالس الشعبية.

كذلك كان يُعاب على ديمقراطية أثينا عدم الاستقرار في الأحكام إلى حد أن كانت المجالس الشعبية تصدر قراراً ثم تلغيه في اليوم التالي، وهي تطلب التغيير لا لفساد القديم وإنما لمجرد الرغبة فيما هو جديد[1].

كذلك استغل الزعماء الديماغوجيون قانون النفي لإبعاد شخصيات من خيرة رجال أثينا، بل أنها نفت أقدر قوادها العسكريين في اكثر الأوقات احتياجاً لهم.

يقول (ممفورد):"والواقع إن النظام السياسي في أثينا كان اختياراً تعساً بين حكم الأقليات أو الطغاة أو بين ديمقراطيات وصل إلى الزعامة فيها أشخاص تعوزهم الكفاءة والعلم والتخصص، ويكفي للدلالة على ذلك أن الزعماء الذين أعقبوا بركليس على التوالي: بائع قنب وبائع أغنام وبائع جلود وبائع سجق[2].

و لم يشر هؤلاء الناقدون إلى مآخذ أخرى، إذ لم تكن هذه الديمقراطية شعبية تماماً، وإنما كانت مقصورة على من له حق المواطنة ــ وقد حددها بيركليس بمن ولد من أبوين أثينيين ــ و لم يكن عدد هؤلاء يزيد عن سبع سكان أثينا الذين كان عددهم بين ١٢٠ ألف، و٤٠ ألف خلال تاريخها إلى جانبهم أكثر من مائة ألف من العبيد، بل لقد كان سكان أتيكا يصلون إلى أكثر من ربع مليون نسمة، ولكن كان يتعذر على غير سكان أثينا وما حولها لها حتى ميناء بيريه إن ينتقلوا إليها للمشاركة في جلسات مجلسها، بل لم يكن في وسع الأجانب أو الرقيق أو النساء رفع الدعاوى إلا عن طريق مواطن أثيني[3].

كذلك لجأت أثينا في إقامة إمبراطوريتها إلى استخدام وسائل البطش المألوفة لدى الأرستقراطيين، فكانت تمارس الديمقراطية في داخلها وبين مواطنها الأحرار، بينما تمارس

[1] - د. لطفي عبد الوهاب يحيى: الديمقراطية الأثينية، دراسة في النظام السياسي الشعبي ص (٢٥٩ ــ ٢٦٠).

[2] - لويس ممفورد ــ المدينة على مر العصور ، ترجمة إبراهيم نصحي، الجزء الأول ص (٢٧٦).

[3] - ول ديورانت: قصة الحضارة ت الجزء/٢/ المجلد / ٢ / ص (٢١ ــ ٢٢).

أفظع أعمال البطش والاستبداد في علاقتها بالمدن المجاورة، وكانت ترفض منح الحرية للمدن المجاورة الخاضعة لها.

على أن هذه المآخذ كلها يجب ألا تجعلنا نغفل عن محاسنها، ذلك أن الإنسانية لم تعرف بعد نظاما سياسيا وضعيا لم يخل من عيوب. ومن خصائص الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر والنقد فلا تخفي على الناس عيوبها، وليس ذلك بعيب فيها بل إنها حسنة لها إذ تسمح بهذا النقد، كما أن انعدام النقد في عهود دكتاتورية لا يدل على صلاحيتها وإنما هو تكميم الأفواه وصمت كصمت أصحاب القبور[1].

يقول ديورانت:"إن ما أسهمت به أثينا من حضارة وفكر في تراث الإنسانية إنما يرجع إلى ديمقراطيتها، أنه النظام الذي فجر الطاقات الخلاقة في الحضارة الإغريقية في مجالات الفكر والفن والعلم والفلسفة والمسرح. وما من أحد ينكر أن هذه الديمقراطية كانت رائدة الحضارة الغربية الحديثة، ولقد قدر لها الغربيون ذلك، ومن ثم فإنه أيا كانت مثالبها فإن التاريخ في نظرهم لن يجد حرجا في أن يصفح عن جميع زلاتها[2]."

الفكر السياسي في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد:

كانت بلاد الإغريق أول البلاد التي ظهرت فيها النظريات السياسية، ويرجع العلماء عدم ظهور هذه النظريات في البلاد الأخرى إلى أن نظام الحكم في هذه البلاد كان على العموم ملكيا مطلقا، بينما قامت في بلاد اليونان دول كثيرة مستقلة ولكل منها نظمها الخاصة. وكانت هذه النظم قد مرت بعدة مراحل قبل بلوغها مرحلة الديمقراطية في القرن الخامس قبل الميلاد. وبما أن الأفراد تمتعوا في ظل النظام الديمقراطي بحرية الفكر وإبداء آرائهم، اهتم عدد من مفكري الإغريق في القرن الخامس بدراسة النظم السياسية لاسيما في الفترة التي ظهر فيها نضج بلاد الإغريق السياسي بإقرارها النظام الديمقراطي في الحكم

---

[1] - د. احمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص (٦٤ — ٦٥).

[2] -ول ديورانت، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص (٤٢).

عندما تبوأت أثينا زعامة المدن اليونانية بعد انتصارها على الفرس وإبعادها خطر الخضوع للحكم الأجنبي.

ازدهرت في هذه المدينة نهضة علمية رائعة كان من بين أساطينها وأقطابها بعض المفكرين السياسيين[1].

السفسطائيون:

كان السفسطائيون، وهم فئة من الأساتذة الأحرار والمتجولين، يحترفون، لقاء أجر مرتفع مهنة تعليم فن الكلام، وبنفس الوقت فن النجاح في الحياة الإجتماعية، لزبائن من الشباب الأغنياء المتعطشين لشكل علمي من الحكمة (SOPHIA). و لم يكن حبهم القوي لما هو جديد وغير معتاد يتضمن، مبدئياً، رغبة بالتهديم: لقد كانوا وهم في أغلبيتهم أجانب في أثينا يعتبرون المدينة الأثينية ومؤسساها كواقع مكتسب. إلا أنه لا يجب أن نرى فيهم أصحاب مدرسة ذات نظريات معدة سلفاً ومنسجمة ومستمرة: لقد كانوا عبارة عن طليعة انصبت بحوثهم على أصل الدولة والجماعة البشرية وحقوق المواطنين في الدولة. ويقوم مذهبهم السياسي على ترجيح مصلحة الفرد كمواطن على مصلحة الدولة، والدولة تقوم بحسب رأيهم على المصلحة لأنها نظام وضعي متغير عمد الأفراد لإقامته للحفاظ على مصالحهم، ومن آرائهم في هذا الشأن أن القانون رمز لسلطان القوي على الضعيف وهذا ما يجعل الفرد في حلٍ من عدم التقيد به، وقد وضعوا أسس علم السياسة دون التفريق بينه وبين علم الأخلاق.

فبعد إن أمّنت الديمقراطية مشاركة المواطنين الأحرار في السياسة، لهذا كان عليهم (أي المواطنين) أن يكتسبوا بسرعة أصول التربية السياسية كي يحسنوا إختيار ممثليهم والدفاع عن مصالحهم ومحاسبة قادهم وبالتالي حكم أنفسهم بأنفسهم. فإذا تذكرنا أن الأسس القضائية كانت تحرم اللجوء إلى محامين، أدركنا سبب شيوع الجدل السياسي

[1] – نور الدين حاطوم ورفاقه: موجز تاريخ الحضارة، مرجع سابق، ص ((٤٣٠)).

والقضائي وضروزة امتلاك المواطنين فن الإقناع والجدل والفصاحة والخطابة، فالحياة السياسية وصراع الطبقات والأحزاب وحتى المصالح الفردية خضعت لاقتراع يلي المجادلات الخطابية، كل هذا حتّم ظهور الحاجة إلى معلمين يلقنون الناس فنون الخطابة وأساليب استمالة الجماهير. وشيئاً فشيئاً أصبح المعلمون أساتذة يلقنون تلك المعارف، ونظراً لما كانت تتمتع به الفلسفة من مكانة في الأوساط المثقفة، كان المعلمون يربطون تلك المعارف بالعقائد والقضايا الفلسفية الشاملة، وهكذا اقتضى التطور الأيديولوجي ظهور المذهب السوفسطائي كنقلة نوعية في تاريخ الفكر اليوناني[1].

كان الفكر الفلسفي قبل ظهور السوفسطائيين متجهاً نحو العالم الخارجي مستغرقاً فيه ولكن الظروف السياسية والاجتماعية قد حولت مسار الفكر إلى الاهتمام بالإنسان، وكان السوفسطائيون هم رواد هذه الحركة وقد اختلفوا عن الفلاسفة السابقين في الموضوع والمنهج والغاية، فهم قد اتخذوا الإنسان وحضارته موضوعاً لهم، بينما شَغِلَ الفلاسفة السابقون بالوجود الخارجي ومشكلاته وانتهجوا منهجاً تأملياً جدلياً من أجل وضع مبادئ عامة لتفسير الوجود، أما السفسطائيون فقد شغلوا بجزئيات الحياة، ومن ثم كان منهجهم واقعياً تجريبياً إن صحَّ هذا التعبير. وهدف الفلاسفة نظري، إذ يتحرون البحث في الحقيقة، أما غاية السفسطائيين فعملية، إذ يلقنون تلاميذهم ما يعينهم على الحياة. وجدت السفسطائية تبريرها الأيديولوجي ودعامتها الفكرية في ديموقريطس وهيراقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس، فبدأ" بروتاغوراس" ٤٨١ ــ ٤١١ق.م بإعادة صياغة أفكار هؤلاء وتطويرها انطلاقاً من النسبية.

كيف تكون الخطابة التي تسمح بقول بل ببرهنة الشيء ونقيضه، وكيف تقنع بها الغير؟ هل أصبحت علم العلوم حقاً؟[2]

يعتبر بروتاغوراس أمير السوفسطائيين والخبير بمعالجة الديالتيك الذي يسمح بجعل

---

[1] – د. عبد الحميد الصالح: المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق ص (٣٠٠).

[2] –المرجع السابق، ص(٣٠٢).

القضية السيئة تنتصر على الجيدة، فقد عُرف بقوله الشهير:"الإنسان مقياس كل شـــيء". وهو قول غالباً مافسّر على انه تأكيد لذاتية كلية يمكن بمقتضاها لكل فرد أن يصنع لنفسه قاعدته بالنسبة للخير والشر وذلك في السياسة كما في الأخلاق[1].

يشير بروتاغوراس إلى أن الآلهة موجودون بالنسبة لمن يعتقد بذلك وغير موجوديـــن بالنسبة لمن لايعتقد بذلك. هذه هي النسبية اللازمة عن عبارته (الإنسان مقياس الأشـــياء جميعاً)، ثم هو يثير الشك بقوله: إنه لا يعرف عن حقيقة الآلهة شيئاً لغموض الموضـــوع وقصر الحياة.

مثال آخر هو (جورجياس) صاحب القضايا المتعارضة، وعبارة:مـــا مـــن دليـــل إلاّ وينهض مقابله دليل"، حتى أصبحت براعة السوفسطائي تقاس بمقدرته على تدعيم أوهـــى الدعاوى، وإن كانت الفلسفة تدين الشك الهدمي ذلك أن الحكمة الأصلية لا تهـــدف إلا إلى تحري الحقيقة لذاتها.

وإذن تصبح الخطابة تعبيراً صادقاً عن تناقضات الحقيقة، فلا سبيل إلى معرفـــة الحـــق المطلق والعدل المطلق، لقد هزّت السفسطائية كل القناعات والثوابت القديمة، الأســـاطير المعتقدات، التشريعات، وفقدت تأثيرها كوسائل سلوطية. حتى القيم الأخلاقية تغـــيرت وأصبح الصراع عدالة. ولجم الأقوياء والقضاء عليهم قانون تضعه دولة الضعفاء.

لقد نفى جيل الشباب من السفسطائيين في القرن الرابع قبـــل الميـــلاد(ليكوفـــرون والكيدام وفرازيمبيه)ضرورة انقسام المجتمع إلى طبقات ورأوا إن الزعامة والنبل سـخفاً وان الطبيعة لم تخلق الناس عبيداً بل ولد الكل أحراراً. والسلطة اياً كانت تسن القوانين الـــتي تلائمها.

فالسلطة الديمقراطية تسن التشريعات الديمقراطية، والســـلطة الأرســـتقراطية تســـن التشريعات الأرستقراطية وهكذا...

حدد السفسطائيون بعض موضوعات السياسة والاجتماع والتاريخ، هل الدولـــة أو

---

[1] - جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص (٢٩).

المجتمع نظام طبيعي تلقائي أم وضعي تحكمي؟ بذلك حددوا المشاكل بصرف النظر عن تقييم ما قدموه من حلول. ومع افتراض سلبية معظم هذه الحلول فإنها كانت الحافز وراء ظهور اكبر المدارس الفلسفية في بلاد اليونان هي المدرسة السقراطية الكبرى: سقراط وأفلاطون وأرسطو، فإن كثيراً من نظرياتهم لاسيما في الأخلاق والسياسة إنما جاءت ردوداً على آراء السوفسطائيين

رد الفعل السقراطي:

كان اتجاه تعاليم السفسطائيين تستهدف ترسيخ الحكمة القائلة:" أكد نفسك، افرض نفسك". أما مفتاح حياة سقراط ونشاطه فيوجد في شعار:"اعرف نفسك بنفسك"،اعرف نفسك معرفة حقيقية، معرفة صحيحة، تتجاوز الظن الهش، السطحي والعابر. اعرف بنفس المعرفة، أي في مبرر وجودها وغايتها (التي هي الخير الحقيقي المتعالي على الإنسان الفردي) سلوكك الخاص والعام، أعرف كذلك نشاطك المهني، فنك الخاص، تكنيككك الخاص. إن الفضيلة أوالتميز أو التفوق ARETE هي المعرفة.

إن تطبيق هذه النظرية على السياسة، أو فن الحكم، يدفع سقراط ليعلن بأن الحاكم، ربّان المدينة، يجب أن يعرف فنه بعمق كما يعرف الربان فنه. وبالتالي فإن عليه أن يتعلمه. إنه الفن الأكثر صعوبة من كل الفنون.

إن سقراط ينتقد اختيار الحكام بالقرعة لأنه يترك مسألة الكفاءة للصدفة. ويوافق بصعوبة على سيادة جميعه شعبية" حيث الإسكافيون والكبّاسون والبناؤون، والباعة المتجولون، والمداحون" الذين لم يفكروا مطلقاً بمعنى السياسة، يحكمون بفضل قانون الأغلبية. إن الحكام الديمقراطيين لأثينا، بما فيهم بركليس، لم يجدوا حظوة في نظره، على ما يبدو. أنها حكومة هواة ! إن سقراط يعارضها بحكومة ارستقراطية الفكر التي ستكون في نفس الوقت حكومة التميز الأخلاقي والفضيلة. إن المعرفة فضيلة مثلما أن الفضيلة

[1] -د. احمد محمود صبحي: فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص (٨٩ — ٩٠).

معرفة. إن السياسة بالنسبة لسقراط هي فن، وأكثر من فن، في آن واحد.

ففي حين أنها كانت بالنسبة للسفسطائيين فن له نفس طبيعة البلاغة ، ويقوم من جهة أخرى، على البلاغة، فن يجلب المال والسلطة والنجاح.

كان سقراط يرى فيها أحد فروع السلوك الإنساني الذي يسعى للخير الحقيقي، المرتبط بموقف ما للنفس، وليس للخيرات الظاهرية. ولهذا فإن الأعداد الخاص المطلوب لربان المدينة يجب إن ينظر لما هو أعلى من الإعداد الذي يحتاج إليه ربان سفينة أوجنرال أو طبيب من أجل السيطرة على فنه الخاص. لهذا كان التعليم السقراطي الذي يعتزم ترسيخه في أذهان الأثينين مقابل فردية ولاأخلاقية السفسطائيين الراديكاليين، وفكرتهم في التضاد بين الطبيعة والقانون، ومدحهم للقوة. لقد كان (مولّد الأرواح) من خلال المنهج التوليدي، أراد أن يكون، طوال حياته، ولحتى ساعة موته، لحظة شرب السم، مدافعاً متحمساً عن (المدينة ــ الدولة).

لقد دحض سقراط بسخط(حسبما ذكر أفلاطون في الجمهورية) أطروحة(تراسيماك) حول الحكومة التي تسن القوانين وفق ما تمليه مصلحتها الخاصة. فكما أن الحرفي أو الفنان يستغل المادة، ليس لنفسه، وإنما لأجلها ، ولأجل كمال الموضوع أو العمل الذي سيستخلصه منها، كذلك الحاكم الجدير بهذا الاسم لا ينظر إلاّ للخير الأكبر للمحكومين الذين هم مادة فنه الصعب. وبعبارة أخرى، فإن"حس الخدمة"هو الذي يمكن لوحده أن يبرر السياسة أخلاقياً.

إن المناجاة التي لا تنسى للقوانين، والتي نجدها في محاورة اقريطون (CRITON) تشهد على الاحترام البطولي الذي أبداه سقراط، عيشة موته، للنظام القانوني للمدينة. لقد رفض معلم أفلاطون الفرار من أجل التخلص من قرار الحكم الظالم، وقد برر رفضه بافتراضه أن القوانين تنتصب أمامه وتستجوبه... وعليه فإن سقراط الحكيم يضحي بحياته في سبيل النظام المدني وحكم القوانين. ويبدو انه لا يمكن تصور تضحية أكبر[1].

---

[1] ــ جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص (٤٣ ــ ٣٥).

ومما تقدم يمكن القول بأن تاريخ العلوم السياسية تبدأ بسقراط حسب رأي معظم المفكرين الغربيين ومن شايعهم، وأن المبادئ العامة التي وصفها ونادى بها كانت هدايا لتلميذه أفلاطون فيما بعد.

أفلاطون: من الجمهورية إلى القوانين

اهتم أفلاطون بدراسة النظريات السياسية ونجد آراءه في ثلاثة من كتبه هي: الجمهورية الحاكم أو"السياسي" والقوانين. يحكم المنظومة الفلسفية الأفلاطونية هدف سياسي واع محدد هو: إعادة سيطرة الطبقة الأرستقراطية التي ينتمي إليها، لأن هذه الأرستقراطية ــ كما يرى ــ قد طبّقت أهي النظم السياسية وأعدلها. لهذا يريد استعادة ذلك النظام حتى في أدق تفاصيله، وهو نظام كما يبدو من مقدمة"الطيماوس"أو"الجمهورية" شبيه بالنظام المصري الذي كان قائماً في زمن أفلاطون فهو لا يترك مناسبة إلاويبدي إعجابه الكبير بالكهنة المصريين الذين استطاعوا المحافظة على الشرائع والتقاليد القديمة، في التربية والموسيقى والرقص والغناء. في الوقت الذي كان فيه الأثينيون مولعين بالتغيير والتحديد والتنصل من كل قديم في شتى نواحي الحياة. لهذا يصح القول أن فلسفة أفلاطون قد انطلقت من الحقد على كل تغيير والرفض القاطع للواقع الأثيني، فلا حل لمشاكل المجتمع الأثيني والمجتمعات البشرية إلا بالعودة إلى الوضع الذي كان قائماً قبل مجيء طبقة التجار والثروة المنقولة، لهذا نرى في"الجمهورية"نموذج النظام الأرستقراطي العادل الذي ينطلق من فرضيات يستنتج منها أن العدالة تتحقق حين تتسلم الطبقة الأرستقراطية مقاليد السلطة.

في هذا المجتمع يقوم كل فرد بعمل واحد هو العمل الذي أهّلته الطبيعة أو الآلهة ليقوم به فبعض الناس يمارسون حرفاً معينة، وبعضهم يحرسون (المدينة -الدولة)، وتبقى فئة قليلة العدد مؤهلة لقيادة السلطة وإصدار القرارات التي تُحلّ العدالة في الدولة وترسّخها بحزم وذلك بجعل كل فرد ملتزماً بحدود طبيعته (طبقته) وهذه الطبائع متمايزة، والتمايز من

صنع الآلهة، ولا حول ولا قوة للبشر في تغييرها.

إلا إن طبقة الحكام الأرستقراطيين ــ وفقاً للمنظومة الأفلاطونية لها الحق في استخدام كل الوسائل بما في ذلك الكذب والخديعة والعنف التي من شأنها إقناع الناس بأن الآلهة حين خلقت البشر، وضعت في جبلة كل منهم معدناً معيناً. وقد وضعت في جبلة بعضهم ذهباً ليكونوا حكاماً ووضعت في جبلة بعضهم الآخر فضة ليكونوا جنوداً وحراساً ينفّذون أوامر السلطة ووضعت في جبلة الآخرين، أي من تبقى من الشعب وهم الكثرة الغالبة معدن الحديد والنحاس، ليقوموا بكل ما تبقى من أعمال لتأمين الحاجات الضرورية والكمالية من طعام ولباس ومأوى.

والعدالة تتحقق عندما ينقاد كل فرد ضمن حدود جبلته وطبيعته وطبقته دون طموح إلى تجاوز حدوده. وهكذا تتحقق السعادة لكل الطبقات[1].

هذه الفرضيات التي بُنيت عليها المنظومة الأفلاطونية تكفل إعادة الأرستقراطية إلى السلطة وتكفل القضاء على الديمقراطية التي أخلّت بكل هذه الموازين لأنها أعطت طبقة الحديد والنحاس الحق في اختيار الحكام وتقرير الشؤون السياسية للمدينة (الدولة) مما سبب الخلل والفساد في المجتمع الأثيني.

١ـ الجمهورية:

إن ما كان يريده أفلاطون من كتابه الجمهورية إنما هو عرض الدستور الكامل، وإظهار ما ستكون عليه سياسة يسيطر عليها أسمى مبدأ للعدالة.

وكيف ستتصرف (مدينة ــ دولة) يجري فيها التعبير عن فكرة الخير على أفضل وجه ممكن. ولئن قام المؤلف، من جهة أخرى، في هذا العمل غير العادي، بالبحث فيما وراء الطبيعة، والأخلاق، والتربية، وعلم النفس، والدين، والفن بقدر ما تكلم في السياسة بالمعنى الضيق للكلمة، فليس في هذا إطلاقا ما هو غير طبيعي. لأن كل هذا يحدث تقريباً

---

[1] ـ د. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص (٣١٦ ــ ٣١٧).

في المدينة التي تُعتَبر مركزاً نشيطاً للحياة الفردية والاجتماعية

إن الجمهورية تبدو، من حيث الشكل الخارجي كحوار ضخم في عشرة كتب يجري، وفق الوهم المعتاد، بين سقراط، الناطق باسم المؤلف، وبين السفسطائي (تراسيماك) وشقيقي أفلاطون (أديمنت ADIMANTE) و(جلوكون GLUCON). وهناك عنوان فرعي يوضح بدقة أن الحوار السياسي يتعلق بالمدينة، وأن موضوعة هو العدالة.

ما هي العدالة، وما هي شروط تحقيقها؟

إن الأمر يتعلق بالنسبة لأفلاطون بالاتيان بجواب مدروس على هذه الأسئلة. لهذا ظهرت ثلاث نظريات أفلاطونية بشكل خاص: نظرية العدالة، ونظرية التربية، (الشرط الإيجابي والأولي لتحقيق العدالة، ونظرية المشاعة أو الشيوعية(الشرط السلبي ومع ذلك الضروري)).

أ ـ العدالة:

إن العلماء الملحدين والشعراء الذين يدورون في فلكهم هم الذين خرّبوا عقول الناس بالأقوال الضارة المتناقضة والمنافية لطهر الحياة وعدالة الآلهة شأن روايات هيسيود وهوميروس التي تشوّه صورة الآلهة.. كل شيء أصابه التشويه في ظل الديمقراطية برأي أفلاطون فلنستعرض مفهوم العدالة المزيفة أولاً مع جلوكون وأديمنت في الجمهورية.

العدالة هي فائدة الأقوى، وكل ما يؤمن مصالحه هو عدل طبيعي، القوة تخلق الحق، هذه مقولة النظريات السياسية التي ترتكز عليها ممارسات المدن اليونانية وبخاصة أثينا. والحكومات تصرح بأن ما فيه مصلحتها هو عدل لرعيتها.

هناك نوعان من العدل: العدل الطبيعي، والعدل التقليدي الذي تتكلم عنه الشرائع والقوانين، وهذان النوعان متضادان، العدل الطبيعي هو انتصار القوي وتحويل كل شيء لمصلحته، أما العدل التقليدي الذي تتكلم عنه الشرائع والقوانين فهو ضد الطبيعة، وإذا ما ترك العادل بهذا المعنى لطبيعته يصبح كالجائر ويلاحق كل ما تجوع إليه نفسه من ملاذ، إذ

لأحد يعدل مختاراً. الذي يعدل بالمفهوم التقليدي يعدل مرغماً، بفعل الشرائع التي تردعه عن مطاوعة الشهوات وترغمه على احترام المساواة.

أما إذا امتلك خاتم (جيجاس) واصبح قوياً فيضرب بالشرائع عرض الحائط.

يرفض أفلاطون العدالة الطبيعية التي مر ذكرها، ولكنه سيبني مفهوم العدالة الحقيقية على مقاييس الطبيعة البشرية أيضاً. أنه يرفض مساواة اللامتساوين في طبائعهم ويرسم نموذج النظام العادل مستنداً إلى ترتيب الاستعدادات التي يحملها البشر في جبلتهم. فإلى العدالة الحقيقية إذن إلى إنموذج المدينة الكاملة.

المدينة الكاملة:

ولكن قبل التعرف على طبيعة العدالة لابد أن نتعرف على نموذج المدينة الكاملة التي ستطبق فيها العدالة من خلال العلاقات بين طبقات المدينة الكاملة التي تُظهر النظام الأرستقراطي الملكي نموذج النظام العادل الذي يقوم على المقاييس الطبيعية الصحيحة والذي يحمل الخلاص للأجيال.

يؤسس أفلاطون لنشوء الدول والطبقات على حاجات الأفراد واستعداداتهم الطبيعية وتقسيم العمل وفقاً لهذه الاستعدادات. فالدولة تنشأ لعدم استغلال الفرد لحاجاته بنفسه وافتقاره إلى معرفة الآخرين، ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة هذه الحاجات الكثيرة، فتعدد الحاجات إذن وتنوعها، وعجز الفرد عن تلبيتها بمفرده، هي أسباب الاجتماع البشري.. أول هذه الحاجات التي تُبنى عليها الدولة وأهمها حاجة التغذية التي يتوقف عليها حفظ حياتنا واستمرارية وجودنا. وثانيهما حاجة السكن، وثالثهما حاجة الكساء وما يتعلق بها... ولكي تستطيع الدولة أن تؤمن هذه الأشياء الكثيرة يلزم أن يكون واحداً فلاحاً وآخر نسَّاجاً وآخر اسكافياً وغيرهم في مهن أخرى تقتضيها حاجات الجسم ولا يمكن لفرد واحد أن يؤمّن غذاءه بنفسه ويبني مسكنه وينسج ثيابه ويصنع حذاءه، وذلك لأن الطبيعة لم تعط لكل واحد كل الاستعدادات، و الاستعدادات نفسها، بل ميزت الناس وأهلت بعضهم لممارسة أشياء معينة وبعضهم الآخر لممارسة أشياء أخرى.. لذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

من الأفضل أن يشغل الواحد من الناس مهنة واحدة، المهنة الخاصة بـه والـتي تؤهلـه استعداداته للقيام بها، دون الانشغال بالمهن الأخرى. بذلك فقط يكون الإنتـاج أفضـل وأغزر... والفلاح لا يستطيع أن يصنع بنفسه محراثه وبقية أدوات الفلاحة، كذلك البنـاء والنسَّاج والإسكافي.. الخ. لذلك يجب أن ينضم إلى المدينة كثير من الحرفيين ـ ويتـابع أفلاطون ـ ويستحيل علينا أن نبني مدينتنا في مكان بحيث لا تحتاج لاستيراد شيء فـهي بحاجة إلى مواطنيين آخرين ليجلبوا إليها من الدول الأخرى ما يلزمها. وهؤلاء يجـب ألا يذهبوا إلى الدول الأخرى فارغي الأيدي. بل يجب أن يحملوا معهم إلى شـعوب تلـك البلدان بعضاً من منتجات بلدهم. إذن يجب أن تنتج الدولة ما يفيض عن حاجات شعبها، وما تحتاجه البلدان الأخرى، لمبادلته بالأشياء التي لا يمكن توفرها في دولتنا. لذلك يجب أن نزيد عدد الفلاحين وبقية الحرفيين في مدينتنا، ويلزمنا عدد من المواطنين للقيـام بمهمـة المبادلة أي بالاستيراد والتصدير، أي يلزمنا عدد من التجار وإذا اقتضى الأمر أن تكـون التجارة بحرية، يلزمنا مهنيون آخرون لإعداد وسائل النقل البحرية. ولكي يتبادل المواطنون منتجات عملهم داخل المدينة، إذ لهذه الغاية شكلنا المجتمع والدولة.

يلزمنا سوق و (عملة) كرمز لقيمة الأشياء المبادلة، ووسطاء بين المنتج والمسـتهلك يشترون المنتجات ويبيعونها، وبذلك لا يضيع وقت المنتج، وفي المدن المنظمة تنظيماً جيـداً يكون هؤلاء الوسطاء من الناس ذوي البنية الضعيفة، الذين لا يمكنهم القيام بأي عمـل آخر. وهناك أناس لا يتمتعون بقدرات عقلية كبيرة، ومع ذلك يملكون قوة بدنية تمكنـهم من القيام بأعمال شاقة، هؤلاء يكملون المدينة ويبيعون قوة عملهم لقاء أجر ونسـميهم الأجراء...هذه هي المدينة التي تقتصر على الضروريات، ونستطيع أن نجعلها أكثر مـن ذلك إذا امنَّا لها وسائل الرفاهية من ألوان وذهب وعاج ومواد ثمينة أخرى، وموسـقيين وشعراء وفنانين آخرين ومربيات وخادمات ومزينين وطباخين وأطباء.

إذا أمنَّا كل ذلك تصبح المدينة مرفهّه، تشتمل على الضروريات والكماليات. وعندمـا ننتقل من مدينة الضروريات إلى مدينة الكماليات تصبح رقعة أرض المدينة صغيرة علـى

سكانها ونضطر للاعتداء على أراضي جيراننا، وجيراننا يضطرون للعتداء على أراضينا إذا تجاوزنا حدود الضروري، وهكذا نضطر للحرب بعد أن اكتشفنا سرّها مما يحتم تجهيز الدولة بجيش كامل يستطيع ان يدافع عن أملاكها ويستولي على أملاك الأعداء ويتصدى للغزاة. وبما أن مهنة حماية المدينة هي من أهم المهن لأن سيادة الدولة وسلامتها تتوقفان على حسن ممارستها، لذلك يجب أن نوليها اهتماماً كبيراً ونختار لها من يحملون في طبائعهم استعدادات معينة.

يجب أن يتمتع هؤلاء الحماة بفطنة تمكنهم من اكتشاف الأعداء وبشجاعة تمكنهم من خوض معركة رابحة.

لكن إحدى المهن مازالت تنقص، وهي الأسمى من كل المهن: إنها مهنة (الحاكم).

إن الأمر يتعلق، من جديد، بحراسة، ولكن من درجة أعلى من حراسة المحارب (أي الحراسة البسيطة). إن أفلاطون يسمي الحكام بالحراس الكاملين

لتميزهم عن"المساعدين" البسيطين أو"المدافعين".وهو يطلب منهم، بالطبع، قابليات مناسبة لمهمة بمثل هذا السمو. فإلى القيمة العسكرية يجب أن يضيفوا التميز والنبوغ في الفلسفة. وإليهم يعود أمر تجسيد الفكر الموجِّه للمؤلف (الناجم عن التأمل المتحمس والمتعذب الذي نعرفه): إن الفلاسفة ـــ الملوك سيجمعون في شخصهم الاستثنائي القوة السياسية والفلسفة، الفلسفة الحقيقية والمستقيمة.

ولكن من هو الفيلسوف بالضبط؟ إنه ذاك الذي يعلم، الذي يمتلك العلم أوالمعرفة الأساسية، معرفة الخير. إن غير الفيلسوف يتيه في تعددية المواضيع المتغيرة. أما الفيلسوف فلديه في روحه نموذج مضيء، هو فكرة الخير. إن مهمته تكمن في المجيء لمساعدة أشقائه من البشر، المسجونين في"كهف" العالم المحسوس حيث يحسبون فيه الظلال الخادعة، أشياء واقعية. إن عليه أن يحررهم من الظواهر الباطلة أي بعبارة أخرى من" الظن"، ليقودهم إلى نور المعرفة، معرفة فكرة الخير.

ما هي إذن (لكي نعود للموضوع الدقيق للجمهورية) العدالة؟ إنها لاشيء غير

احترام التسلسل الاجتماعي والوظيفي الذي أتينا على وصفه، أن يقوم كل واحد في المدينة ومن أجل المدينة، بوظيفته، المتفقة مع مؤهلاته، هذه المؤهلات التي تتقوى ــ على الأقل ــ بالنسبة للطبقة العليا بالتربية.

إن العدالة بكلمتين ليست إلا بقاء كل واحد في مكانه. ففي هذا تكمن صحة المدينة وانسجامها. أما مرض المدينة والظلم فيكمن في انتهاك التسلسل والتخصص ويحدث عندما يتطاول أي شخص على الآخر ولا يبقى في مكانه

أما العدالة الفردية فإنها ليست شيئاً آخر سوى الاتفاق التسلسلي والانسجام • بالمعنى الموسيقي) بين الأجزاء الثلاثة المكونة للنفس البشرية: العقل ــ الملك والشجاعة، والشهية أو الرغبة الصاخبة ــ والتي يؤدي عدم الاتفاق بينها للظلم. إن الفرد يكون عادلاً، وصحيحاً ومنسجماً، بالضبط كما تكون المدينة[1].

إن كلاً منا، أي كل عضو في المدينة، يحمل في ذاته نفس السمات والأخلاق لأن هذه لا يمكن أن تأتي للمدينة" إلاّ منّا". إن الأهمية الحقيقية للتقسيم الثلاثي المتوازي الذي اقترحه مؤلف الجمهورية، ثلاثة أجزاء في النفس الفردية، وثلاث فئات متسلسلة في المدينة_ تكمن في أنه يُبرز فكرة أساسية في العالم الهيلليني هي: فكرة المدينة باعتبارها" النفس المشتركة التي تعتبر النفس الفردية إحدى مكوناتها، وإحدى نتائجها، في آن معاً[2]".

ب ـ التربية:

أتريدون أخذ فكرة عن التربية العامة، سيكتب جان جاك روسو(ROUSSWAU)في بداية كتابه_اميل(EMILE):"إقرأوا "جمهورية"أفلاطون، إنها أجمل بحث في التربية تم القيام به إطلاقاً.

إن النظرية الأفلاطونية في التربية، التي هي في خدمة نظرية العدالة وفكرة الخير، لا تعني وضع المعرفة في النفس التي ليس فيها معرفة قط، كما قد يوضع البصر في عيون عمياء.

---

[1] ـ د. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص (٣٢٥ ــ ٣٢٨).

[2] ـ جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، المرجع السابق ص (٣٩ ــ ٤٠).

إنها تعني توجيه "العين الداخلية" للتلميذ (أي ملكة التعليم، أي هذه القوة النشيطة التي تكونها روحه) في الاتجاه الملائم لكي يرد بأفضل ما يمكن على معطيات التجربة. إن تكوين المساعدين يتضمن تربية الجسد بوساطة الرياضة البدنيّة، وتربية النفس بوساطة الموسيقى أي بكل فنون الإلهة (موز MUSES) التي يقوم دورها على تهذيب خشونة هذه النخبة المحاربة من خلال تعليمها تذوق الجمال الأخلاقي والجمالي ولكن بدون إضعاف شجاعتها التي تمثل فضيلتها النوعية.

ويجب ألا نقبل من الشعر إلا الأناشيد الموجهة للآلهة، والمدائح الموجهة لرجال الخير، مع الاهتمام باستبعاد الأشكال الأخرى القائمة على الوهم والتقليد ونشو اتهما الخطيرة. كما يجب مراقبة الإيقاعات والأنغام التي من شأنها أن تلامس النفس بقوة.

وكذلك بالنسبة للفنون التشكيلية وفن العمارة، لأن السلطة المفسدة للأشكال والصور كثيرة جداً. إن حراس المستقبل يجب ألا يتعلّموا وسط صور العيب، كما لو أنهم في مرعى سيئ ويقطفون منه ويأكلون في كل يوم "بكميات خفيفة ولكن متكررة، سم العديد من الأعشاب السامة[1]".

وبعد سن العشرين، يبدأ تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة ــ الملوك، المأخوذين بالانتقاء من بين المساعدين، ولا يكتمل هذا التكوين حقيقة إلا في سن الخمسين. إنها المرحلة الثانية الوعرة التي تتخللها عمليات فرز صامتة ومتتابعة. فمن العشرين وحتى الثلاثين سنة، يدرس المنتخبون بطريقة متقدمة (وخاصة الهندسة) وعلم الفلك وعلم الإيقاع. وكلها علوم تسمح برؤية فكرة الخير بطريقة أسهل. لكنها ليست في حد ذاتها إلا تحضيرات للديالكتيك، الذي ستقتصر دراسته بين سن الثلاثين والخمسة والثلاثين. إن الديالكتيك، مهمٌ جداً وحاسم جداً بالفعل. فهو وحده الذي يوصل لفكرة الخير، ويسمح شيئاً فشيئاً بسحب عين النفس، من "المستنقع الفظ" الغارقة فيه ليرفعها نحو الأعلى.

إن الديالكتيكيين الباقين ــ بعد فترة تدريب عملي (تسمى مرحلة التروول ثانية "في

[1] ــ جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص(٤٢ ــ ٤٣).

المغارة"تستمر خمسة عشر سنة، وتعتبر بمثابة الحاجز الأخير ـــ يقبلون أخيراً، وهم في سن الخمسين، في سلك الفلاسفة ـ الملوك أو"الحراس الكاملين". إنهم وهم القادرون، من حيث التعريف، على رؤية الكائن الذي يعطي النور لكل الأشياء، الخير في ذاته، سيقودون الأفراد والمدينة إلى هذا النور. وسيقومون دورياً بتأمين مهمة الحكم كما لو أن ذلك واجبهم ووظيفتهم النوعية. أي أن هذا لا يمنع من أن يكرسوا للتأمل الفلسفي القسم الأكبر من وقتهم. وأخيراً وبعد أن يقوموا بلا انقطاع، بتكوين مواطنين آخرين ليحلوا محلهم في حراسة المدينة، يغادروها ليسكنوا"جزر السعداء".

إن أفلاطون يحرص على الإشارة في هذا الموضع من المحاورة إلى أن هؤلاء الحكام يمكن أن يكونوا من النساء أو الرجال على حد سواء. إن المؤهلات فقط هي التي تؤخذ بالحسبان وليس الجنس. إن الطبيعة تدعو النساء لكل الوظائف. إلا أنهن في كل الوظائف، أدنى من الرجال.

إن لبعض النساء طباع"حراسة"مثل بعض الرجال. لكن طبع الحراسة لدى الرجال أقوى. إن من المناسب إذاً أن يشارك الجنسان، بالتساوي، في حراسة المدينة، في حراستها الكاملة كما في حراستها المحاربة.

هكذا نرى كيف ولماذا يشكل النظام التربوي في الجمهورية حجر الزاوية لكل البناء. إن تكوين حراس المدينة الكاملة يجب أن يجعلهم عقلياً غير قابلين للتأثر بالتطفل والفردية وهما"المرضان العقليان"اللذان ينخران المدن الحقيقية ولاسيما أثينا. كما يجب أن يزيل جذرياً أو بلذة شخصية من شأنها أن تضر بأكمل إنجاز ممكن لما يقع عليهم إنجازه، ولما يعتبر وظيفتهم النوعية[1].

ج ـ المشاعية أو الشيوعية:

يرى أفلاطون بأنه من الواجب طلب ضمانات إضافية ذات طابع مادي لتنظيم

---

[1] ـ المرجع السابق، ص(٤٢ ـــ ٤٣).

اجتماعي قائم على"المشاعية""أو الشيوعية"بلغة عصرنا. وذلك من أجل أن يبرز أكثر فأكثر الانفصال الضروري بين العنصر الاقتصادي والعنصر السياسي، الميالين كثيراً لإفساد بعضهما البعض، ومن أجل أن يبتعد بشكل مؤكد أكثر، عن الحراس، أي عن الطبقة العليا، المحاربة أو الحاكمة إغراءات المتعة والشهوة، ومن أجل أن يقوي خصوصا وحدة المدينة التي تبلغ حد الكمال، كما يتمنى ذلك مؤلف الجمهورية. ولهذا نادى أفلاطون بنظام مزدوج للمشاعية: مشاعية الأموال، ومشاعية النساء والأطفال. وهو نظام مقصور حصراً على الحراس، لأنه لا يمكن منطقياً، أن يتعلق بالطبقة الاقتصادية.

١ ـ مشاعية الأموال:

إن الحراس يجب أن لا يملكوا لأنفسهم سكناً أو أرضاً أو أي شيء كان، باستثناء المواد ذات الضرورة القصوى.

فهم سيتلقون من الطبقة الاقتصادية غذاءهم، كأجر على قيامهم بالحراسة وسيتقاسمونه فيما بينهم أثناء المآدب العامة. وسيمنع عليهم امتلاك الذهب والفضة، وكذلك استعمالها أو حملها أو الدخول تحت سقف يأويهما أو الشرب من كؤوس مصنوعة منهما: إن لديهم منهما في نفوسهم. وهذا ما يجب أن يكفيهم. هكذا سيتم تجنب الاتحاد بين سلطة المال والسلطة السياسية، وكل تزييف للملكات العليا بسبب غريزة التملك. إن من الممكن تشبيه مثل هذا الزهد بالحياة المشاعية للأديرة في القرون الوسطى: إن الحراس والرهبان باعتبارهم متفرغين على حد سواء، لمهمة سامية، يجب أن يكونوا متحررين من مصالح وإغراءات الزمان.

إن من السهولة أن ندرك أن هذا النظام، من حيث ماهيته نفسها، لا يمكن أن يطبق على الطبقة الاقتصادية التي تتمثل ــ في المدينة ــ الرغبة والشهوة. فهي تتمتع بالملكية الخاصة. والإنتاج في هذا النظام فردي شريطة مراقبة صارمة تمارس بواسطة الحكام. إن المسألة إذاً لدى أفلاطون ما هي إلا مسألة نصف شيوعية(وهذا ما ينسى غالباً). ومن المناسب أيضاً أن نلاحظ أن الحراس ليسوا، بكل معنى الكلمة، ملاكين بصفة جماعية أكثر

مما هم ملاكين بصفة فردية.

٢ ـ مشاعية النساء والأطفال:

يرى أفلاطون أن نساء الحراس"كلهن مشتركات للجميع، وأي منهن لـــن تســكن بشكل خاص مع أي منهم، وسيكون الأطفال أيضا مشتركين، فالأب لن يعرف ابنــــه، والأبناء لن يعرفوا أباهم. لاشيء أقل إذن من إلغاء كل حياة أسرية.

إن مؤلف الجمهورية، غير المتزوج شخصيا، كان يميل لأن يرى في الأســـرة وجـــها للأنانية المضادة للمدينة: إن الاهتمام بإمرأة وأطفال كان يبدو له مخالفا لمهنة المحـــارب أو الحاكم تماما كما هو الحال بالنسبة للملكية الخاصة وغريزة التملك(التي كان يفترضها من جهة ثانية، الحفاظ على الأسرة).

إن هذا النظام يتضمن تنظيما معقدا تسيطر عليه الإرادة بتحســـين عـــرق الحـــراس بيولوجيا. إنه عبارة عن مخطط حقيقي لتحسين النسل، يبرره المؤلف بالرجوع صراحـــة للعالم الحيواني: فقد كتب يقول:"يجب على أفراد النخبة من الجنسيين أن يتزوجوا أكثر ما يمكن وعلى الأفراد الأدنى أقل ما يمكن، ويجب زيادة على ذلك، تنشئة أطفال الأوائـــل، وليس أطفال الآخرين، وذلك إذا أردنا أن نحفظ للقطيع كل جودته".

إن على الحكام أن يفعلوا ما هو ضروري أثناء الزواج الجماعي الذي يحتفل به في أعياد رسمية، حتى ولو اقتضى الأمر تزوير السحب بالقرعة من أجل تأمين اتحاد الأفراد السلمين بحيث لا يتمكن الذين لن يفوزوا بالقرعة من مهاجمة أي شخص غير الحظ.

إن كل الأشخاص الذين تزوجوا في عيد موسمي معين يجب أن يعتبروا كل المولوديـــن من هذا الزواج، أطفالا مشتركين لهم. وعلى كل هؤلاء أن يعتـــبروا أنفســـهم اخـــوة وأخوات.

إن قتل الأطفال هو أمر متوقع صراحة من أجل أن نحفظ لقطيع الحراس جودته، كمـــا أشرنا. إن أطفال الرجال الأدنى، وأطفال الآخرين القادمين للعالم مع بعـــض التشـــويه سيختفون في مكان سري وبعيد عن الأنظار.

ذاك هو، حسب تعبير أفلاطون، القسم الأكثر جودة من دستوره الكامل، والمتصل بشكل وثيق مع منع الملكية.

إن الذين سيمكنهم حقيقة أن يكونوا حراساً بكل معنى الكلمة، هم أولئك الذين سيمنعهم النظام من تقسيم المدينة بتطبيقهم كلمة لي.. إن أنانية الفرح والألم تُقسّم ومشاعية الفرح والألم تُوحّد. والحراس فيما بينهم يشعرون بأنهم من نفس الأسرة الكبيرة الأسرة الكبيرة لحد كبر المدينة بأسرها.

لقد كان الهدف النهائي لأفلاطون ـ كما عبر عنه في كتابيه(الجمهورية)، و(القوانين)هو تأسيس نظام دولة يحافظ فيها على الامتيازات القديمة للأرستقراطية دائماً وفي نفس الوقت يكون هذا النظام مقبولاً من الطبقات الدنيا. وفي بحثه عن إلهام له تحول أفلاطون إلى إسبارطة ـ حيث كان يظن أن حياة الثكنات العسكرية التي يعيش فيها المواطنون بشكل مشترك تحفظهم من التآمر السياسي وتكبح جماح العبيد. غير أن التاريخ أثبت أن إسبارطة فشلت في المحافظة على امتيازات الأرستقراطية، كما فشلت في جعل نظامها مقبولاً لدى الطبقات الدنيا[1].

٢ ـ السياسي:

إن الموضوع الخاص لهذا الحوار الجذاب والمعقد، هو البحث عن تعريف صحيح للرجل السياسي أو الملكي.

وهو يصل لهذا التعريف بعد إستبعادات متتابعة يبرز من خلالها مفهوم المعرفة، والعلم علم السياسة أو العلم الملكي ـ المأخوذ ثانية من (الجمهورية). وكذلك مفهوم القياس والقياس العادل، والوسط العادل بين الحدين الأقصيين: إنه يصل له بفضل اللجوء الماهر الذي يقوم به لنموذج أو مثال فن النسيج:

وهو ما يتجلى في الأسطورة الختامية الجميلة لتيسران الملكي ROYAL TISSERAND

[1] - المرجع السابق، ص(٤٦ ـ ٤٧).

القادر على صهر المتناقضات مع بعض، وتوحيد كل كائنات وأشياء المدينة، السعيدة، تحت قيادته، في نسيج كامل. أما مسألة مشروعية الحكم الذي هو بلا قوانين فلم يجر التطرق لها إلا عرضاً، ومن خلال استطراد في(الظاهر). وقد أتاح هذا الأمر المجال لتفصيلات مأثورة، وفتح الطريق، باحتشام، للدساتير غير الكاملة، ومنها الديمقراطية[1] .يرجع تأليف هذا الكتاب (السياسي أو الحاكم) إلى عام ٣٦٩ ق.م ويدور بحث أفلاطون فيه على الدولة الكاملة، ويبحث من وجهة نظر عملية في مسألة الحكم. وأراد أن يميز بين الحاكم الكامل والنظرية العلمية للدولة، وبين الرجل السياسي وأساليب الإدارة الفعلية وكانت آراؤه في هذا الكتاب محدودة، وأكثر انطباقاً على المنطق من الآراء التي أدلى بها في كتابه(الجمهورية). فقال:" إن السياسي الحقيقي هو الفيلسوف العاقل وأن غرضه هو تلقين الشعب الفضيلة والعدل، فإذا وجد الحاكم الكامل فلا حاجة للقوانين. إذ يجب أن يكون مثل هذا الحاكم مطلق التصرف غير مقيد بقانون، ولما كان من المتعذر وجود هذا الرجل الذي ننشده كان لا بد من القوانين المكتوبة واتباع العادات والتقاليد لأن القوانين والتقاليد ما هي إلا نتيجة الحكمة العلمية والخبرة الطويلة، ونادى بضرورة إطاعة القوانين في الدول القائمة.

وعلى هذا الأساس قسم أفلاطون أنواع الحكومات تقسيماً جديداً من وجهة عدد الأفراد المتولين زمام السلطة وعلاقة هؤلاء بالروابط القانونية.

فإذا خضعت الدولة للقوانين فإن الملكية تكون أفضل أنواع الحكومات. والديمقراطية أسوأها، إذا لم يتقيد به. وكذلك يكون حكم الأرستقراطية والأليغارية وسطاً بين النوعين في الصالح والفاسد. وقال إن الديمقراطية ضعيفة وكفايتها في الحكم محدودة وهي عاجزة عن عمل الشر أو الخير، وكذلك كانت أفضل أنواع الحكومات الثلاثة عند عدم التقيد بالقانون[2].

---

[111] - المرجع السابق، ص(٥١).

[2] -د. يوسف نعيسة: تاريخ تطور الفكر السياسي. جامعة دمشق، ١٩٨٢ ص(١١٠).

٣- القوانين:

يمثل كتاب القوانين المرحلة الختامية في تطور تفكير أفلاطون السياسي وتحوله من عالم المثل العليا والخيال إلى عالم الواقع. فقد لاحظنا أنه لم يدرس في كتابه الجمهورية سوى الدولة الكاملة أي الدولة المثالية التي لا يمكن أن نجد مثيلاً لها في عالمنا. إنه نهج النهج نفسه في كتابه الثاني"السياسي"وإن يكن قد تناول بالبحث في كتابه هذا بعض النواحي الهامة في الحكومة التي دعاها بالحكومة الفعلية، وهي الحكومة التي نشاهد نظيراتها في حياتنا الواقعية. أما في كتاب القوانين فقد وضع أفلاطون المثل العليا جانباً وأهتم بوضع مجموعة من القوانين تحدد حياة الجماعة ويمكنها أن تؤدي إلى أفضل النتائج التي يحصل عليها في نظام حكم سياسي عملي أي بمعنى واقعي. وعلى الرغم من كل ذلك فقد بدا على أفلاطون أنه لم يزل متأثراً بأفكاره المثالية القديمة من حيث تمسكه، ما وسعه ذلك بالأسس التي وضعها في كتابه(الجمهورية)مع تعديلها بصورة تلائم متطلبات جماعة عملية، أي دولة تقوم في هذا العالم، كسماحه بالزواج وقيام حياة أسرية لكنه لا يرى أن تسمح بالزواج إلا للزوجين اللذين تخمن أن ينجبا ذرية موهوبة هذا إلى جانب اهتمام هذه الحكومة وأشرافها على أدق شؤون الحياة الزوجية وتنظيمها. كما وضع أفلاطون في كتابه هذا نظاماً جديداً للتربية يجب أن يطبق بشدة على كافة الشباب، وأخضع تربية وثقافة المواطنين الفكرية والفنية لرقابة شديدة تمارس من قبل الحكومة. إنه كذلك أباح الملكية الخاصة، لكنه خشية منه في عدم مراعاة المساواة في توزيع الثروة وضع بعض الشروط التي يكفل تحقيقها مساواة المواطنين في الثروة ولا سيما في تملك الأراضي، ولم يحبّذ التجارة لئلا يتمكن الفرد أن يجمع ثروة عن طريقها. ومع حرصه الشديد على توخي المساواة بين الأفراد من حيث ثرواتهم فقد وجد أنه لا سبيل إلى ذلك ولا مندوحة من وجود التفاوت بين ثروات الأشخاص. وهكذا وجدناه يقسم الأفراد إلى أربع طبقات، ليعمد إلى توزيع المناصب عليهم، على أساس ثرائهم وليس بالنظر لرجاحة عقولهم وثاقب نظرهم.

وضع أفلاطون نظاماً يحتل مكاناً متوسطاً بين النظامين الملكي والديمقراطـي لأنهمـا بحسب رأيه على طرفي نقيض وهما يمثلان فكرتين متعارضتين: السلطة والحرية.

والاشتطاط في رأيهما سيئ العاقبة بينما الاعتدال هو الشرط الأساسي لإحلال الوئـام بين الحاكم والمحكوم. ويرى ضرورة قيام صلة طيبة بينهما فيسـتند الحكـم إلى رضـاء المحكومين لا إلى إرغامهم إنه أوجد جماعة الأوصياء على القوانين وهم سبعة وثلاثون فرداً بلغوا الخمسين من أعمارهم ويتم انتخابهم على ثلاث درجات ويناط بهم أمر الأشـراف على كافة شؤون الإدارة ويمارسون هذه المهمة طيلة عشرين سنة فإذا ما بلغوا السـبعين اعتزلوا الخدمة.

وهؤلاء المشرفون على الإدراة ينتخبون عادة من بين الحكام العسكريين الذين كـان الشعب قد انتخبهم.. وبجانب هؤلاء المشرفين مجلس إداري يتألف من(٣٦٠)عضواً يمارس نفس اختصاصات أعضاء مجلس(البولي)الأثيني.

وهناك أيضاً جمعية عامة للشعب ولا يتعدى عملها انتخاب الحكام. ويقـوم النظـام القضائي الذي وضعه أفلاطون على أن يكون لكل مواطن في الدولة صوت في تصريـف العدالة[1].

في هذه المحاورة غير المكتملة من محاورات أفلاطون يجري التركيز على نسبية الأشـياء البشرية وعدم ثباتها، وهي تتضمن أحكاماً تفصيلية تُظهر بشكل جلي نية أفلاطـون في تحقيق الإصلاحات التي كان ينادي بها، وهي في كونها مشكلة مزيج، ومحورها يدور حول معرفة النسب التي تضمن استقرار المجتمع، مثلما أمكن اكتشاف الديمومة الأبدية للكـون. فالاستقرار هو الكمال في نظر أفلاطون ويأتي قبل كل شيء:"أن تكون القوانين ثابتـة"أي أن يبقى كل شيء مماثلاً لنفسه من جيل إلى جيل بما في ذلك ألعاب الأطفال، فكل تغـير هو اضطراب وعدم استقرار وتكدر سواء أكان ذلك في البدن أو في المدن. ولا تكـون القوانين حقيقية ومحترمة إلا إذا كانت ذاكرة الناس خاوية أو لا تذكر شيئاً عـن زمـن

---

[1] - د. نور الدين حاطوم ورفاقه: موجز تاريخ الحضارة، مرجع سابق، ص(٤٣٥ — ٤٣٦).

يحتمل فيه أن الأشياء كانت مغايرة لما هي عليه الآن" وعلى من يضع القوانين أن يتخيل كل الوسائل الممكنة لاستحداث هذه الوضعية في المدينة".

فباستطاعة المشرع أن يحد من تعداد المواطنين باختيار عدد محدود من العائلات، ولكنه مضاعف أكبر عدد ممكن من المرات، فقد أوصى أن يكون عدد العائلات في المدينة ـ الدولة(٥٠٤٠)لأن هذا العدد ينقسم بالتمام على الأعداد الأثني عشر الأولى ما خلا أحد عشر.

وللمشرع القول الفصل في المزيج الذي سينتج الدستور الأكثر استقراراً، ويقدم التاريخ مثالاً على دستور صمد للأيام" أنه(دستور إسبارطة)" الذي يتقيد بقواعد العدل والاعتدال وتجنب الإسراف والشطط، فقدرة الملكين تلطف الأخرى وتحد من غلوائها. وسلطانها محدود بسلطان مجلس الأعيان الذي تتضافر فيه سلطة الحكام المنتجين الخمسة. وهكذا تمكنت الملكية المزدوجة بعناصر أخرى على نحو دقيق وصارم يضمن التوازن، تمكنت من أن تصون نفسها وأن تصون سواها، وبالمقابل يقدم التاريخ انحطاط الدستور الديمقراطي لأثينا حيث آلت الحرية إلى فوضى لا يوجد ما يكبح جماحها، فهناك إذن دستوران متضادان هما: الاستبداد والديمقراطية، ومنهما تولد جميع الدساتير الأخرى، فإن افترقا كانا رديئين، وإن امتزجا بنسب صحيحة انبثق عنهما دستور جديد.

وما يحول دون الانحطاط هو التناغم والتساوي بين الحساسية وبين العقل الذي يحكم. وسبب السقوط هو أن البشر ينظرون بعين الرضى إلى ما يرون أنه فاسد وظالم، وينظرون بعين السخط إلى ما يرون أنه عادل وصائب. بسبب الاستعداد الذهني الذي يعتبر أسوأ أنواع الجهل، فلا تعود المدينة صديقة نفسها[1].

---

[1] ـ د. عبد الحميد الصالح: مدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص(٣٤٦ ــ ٣٤٧).

أرسطو والسياسة:

انكب أر سطو على دراسة المدينة التي كانت أمراضها قد ازدادت خطـورة بشـكل خاص بعد(الجمهورية) وأكثر أيضاً بعد(القوانين). وفي كتابه(السياسة) الذي ذكر فيـه أن الدولة من حيث أنها جماعة بشرية هي نظام طبيعـي. والإنسـان بطبعـه ميـال إلى الاجتماع بغيره، وثمة جماعتان قبل(المدينة ــ الدولة) هما: الأسرة والقرية. وبعد الأسرة[1]، الجماعة الأولى التي كونتها الطبيعة من أجل إشباع حاجات لم تعد تعتبر يومية بصفة بحتة. وأخيراً ظهرت الجماعة المشكّلة من عدة قرى وهي المدينة. أنها الوحيدة التي تمتلك القـدرة على كفاية ذاتها، أي الاستقلال الاقتصادي، فالمدينة هي المجتمع الكامل، وهي الوحيـدة التي يمكن أن تكون كذلك[2].

إن الطبيعة البشرية التي تعبر عن نفسها بشكل كامل في المدينة هي طبيعة أخلاقية. فإذا كان الإنسان هو الوحيد الذي لديه الشعور بالخير والشر، والشـعور بـالعدل والظلـم وبالمفاهيم الأخلاقية الأخرى. ومن مثل هذه المشاعر الموضوعة في إطار مشترك انبثقـت المدينة بعد الأسرة. لهذا فأنها لا يمكن أن تكون مجرد تحالف هجومي أو دفاعي بين الأفراد أي مجرد وعد فيما بينهم بتبادل الخدمات. إنها من حيث ماهيتها تجمّع من أجـل عيـش جيد، من أجل تحقيق السعادة والفضيلة في حياة كاملة ومستقلة لمجموع المتشاركين ولكل واحد منهم بشكل خاص. إن المؤلف يصنع مبدأ أن" الجماعة السياسية توجد بهدف إنجاز الخير، وليس فقط بهدف الحياة في المجتمع[3]".

---

[1] - يبدأ أرسطو نظريته في السياسة بأن يبين أن الوحدة الرئيسية هي الأسرة وليست الفرد كما فعل أفلاطون، فيقول إن الإنسان بطبعه حيوان سياسي أي أنه مدني أو اجتماعي بالطبع. وذلك لأن الإنسان لا يمكن أن يتصور وحده منعزلاً مطلقاً ولهذا لا بد أن يوجد في جماعة.

[2] - فالدولة كائن عضوي يجمع نفسه في خلايا عديدة هي الأسر ولكن الصلة بين هذه الأسر والدولة، ليست صلة فردية، بمعنى أن الفرد ليس ــ في نظر أرسطو، كما هو في نظر أفلاطون ــ الوحدة الرئيسية، بل إن الأسرة دائماً هي الوحدة، والدولة تكفي نفسها بنفسها، أما الفرد فصلته بالدولة في هذه الحالة صلة فيها الشيء الكثير من الاستقلال لأن أرسطو هنا في السياسة ــ كما كان في الأخلاق يجعل للأسرة دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية.

[3] - جان جاك شوفالييه. تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص(٧٧ ــ ٧٨).

يميز أرسطو بعناية بين القيادة السياسية التي تمارس على أناس أحرار، والقيادة في النظـام المترلي، أي التي يمارسها في المترل، الزوج على امرأته، والأب على أولاده والسيد علـــى عبيده. ويدرس أرسطو ضمن الأسرة(الجماعة الطبيعية الأولى) وبــترف خــاص مــن التفصيلات، علاقات السيد بالعبد.

إن الاتحاد بين الذي من طبيعته أن يقود والذي من طبيعته أن يقاد، هو بنظره طبيعـــي وضروري. والذي بذكائه، لديه ملكة التنبوء يكون شرعياً قائد وسيد من هو فقط قـــادر بفضل قوته الجسدية المؤهلة للأشغال الضخمة، على تنفيذ أوامر الأوائل. إن هنـــاك إذن وبعكس أقوال السفسطائيين، عبيداً بالطبيعة.

إن اليونانيون مهيأون بالطبيعة للحرية، في حين أن الأمر يختلف تماماً لدى البرابرة حيث لا يوجد قادة طبيعيون قادة(ولهذا تمكن اوربيدس من أن يكتب بأن الطبيعي أن يقودهـم اليونانيون، وذلك كما يلاحظ أرسطو، لأن هناك تشاهاً طبيعياً بين البربري والعبد).

إن هذه النظرية في العبودية، باعتبارها خاطئة، هي هشة. وقد شعر المؤلـــف نفســـه بذلك. فهو يوافق على أن تبرير العبودية من خلال التطابق مع الطبيعة ليس لـــه طـابع مطلق. ولهذا يحصل غالباً أن يكون للعبيد أجسام رجال أحرار لم تخلق أبـــداً للأشـغال الضخمة، وأن يكون لرجال أحرار(نفوس العبيد). وعليه فإذا كانت الطبيعة تميل غالبـــاً لتحقيق أمنية النقل الوراثي للفضائل والعيوب والنواقص فإنها مع ذلك لا تكون قادرة على هذا دائماً. وهاهو أرسطو نفسه ويتعارض مع إحدى تعاليم(القوانين) يقول:" كل كـلام موجه لعبد يجب أن يكون أمراً مطلقاً". وهذا يدعم القول بأن عـــدم الاعـتراف بـأي محاكمات عقلية عند العبيد إنما هو خطأ.

وأخيراً ينصح أرسطو(وهو يتكلم حقيقة عن المدينة المثالية) بالتلميح للعبيد بالحريـــة كتعويض لهم، الأمر الذي يفترض أن طبيعتهم لا تجعلهم غير مؤهلين للتمتع بها.

هل هناك عدم انسجام وتناقض في كل هذا؟ يجـــب القـــول مـــع م. دفـــورني M. DEFOURNY بأنه إذا كان أرسطو هو المدافع عن العبودية فإنه أيضاً المصلح لها.

إن سيادة القانون هي المساهمة الأثمن التي قدمها أرسطو(للدستورية) في الأزمنة التاليـة لأن القوانين يجب أن تكون متفقة مع الدستور في الخير كما في الشر.

ففي ظل دستور سليم تكون القوانين(عادلة بالضرورة) وفي ظل دستور ذي شـــكل شاذ تكون بالضرورة ظالمة. إن سيادة القانون تفترض طيبته[1].

[1] - المرجع السابق، ص(٨٥ ــ ٨٦).

الفصل الخامس

الفكر الدرامي

" إن المسرح اليوناني كان لا يخضع إلا للقوانين التي كانت توائمه، بينما مسرحنا يطبق على نفسه ظروفاً غريبة عن روحه كل الغرابة، ولهذا كان للمسرح اليوناني فنه الصادق، بينما كان الفن في مسرحنا كاذباً مصطنعاً".

" فيكتور هيجو"

كان الرقص هو أقدم الوسائل التي نفس بها الإنسان البدائي عن انفعالاته،ومن ثم كـان الخطوة الأولى نحو الفنون، فقد كان هذا الإنسان البدائي، بالرغم مـن فقـر إمكانياتـه التعبيرية وقلة محصوله من الكلمات المنطوقة في حاجة إلى ترجمة انفعالاته تجاه الظـروف الطبيعية والاجتماعية المحيطة به، ولما كانت الأشياء من حوله تتحـرك حركـة إيقاعيـة كحركة الأمواج والحقول، وثبات شروق وغروب الشمس وظهور القمر وغيرها مـن الظواهر. لذا لجأ الإنسان إلى الحركات الرتيبة الموزونة كنوع من التعبير عـن مشـاعره الداخلية.

أما الأصوات التي كان الإنسان البدائي يصدرها أثناء أدائه لرقصاته الإيقاعيـة فقـد أخذت وحدها من حركة جسمه المتأرجحة ومن دبيب قدميه، وبالتدريج دخلت عليـها الكلمة، ومن ثم أصبحت نشيداً حربياً أو دينياً ـ في الغالب ـ والذي أدى في النهايـة إلى ظهور الشعر الذي نظمه الإنسان فيما بعد عن وعي وإدراك. ولا يبدو أنه مـن قبيـل المصادفة أن يطلق على التفعيلة الشعرية(وحدة الوزن) كلمة ترتبط بالرقص البدائي وهـي (قدم). كما أن الموسيقا لا يمكن فصلها عن نشأة المسرح ارتبطت منذ البداية بـالأصوات المصاحبة لهذا الرقص البدائي الإيقاعي وكان هدفها هو تأكيد إيقاع القدمـين وحركـة الجسم عن طريق ضربات الأكف في البداية ثم نقر الطبول فيما بعد. وهكذا يكون الرقص هو الأصل الذي تفرعت منه عدة فنون كالشعر والموسيقا ومن ثم المسرح.

والرقصة البدائية لم تكن تخلو من المضمون أو الفكرة التي هي جوهر" الفعل" فيمكن لنا أن نحصر ثلاثة أنواع على الأقل من الرقص: يدور أولها حول علاقة الإنسان بالآلهة والأرواح التي أحلها في مظاهر الطبيعة المحيطة به وهو ما يمكن أن نطلق عليه" الرقص الديني"، أما النوع الثاني فيتعلق باحتياجات الإنسان نفسه من الطعام سواء كان نبات أو حيوان كرقصات استدرار المطر اللازم لنمو النبات أو رقصات صيد الحيوان، والنوع الثالث هو رقصات الحرب، وفي جميع الأحوال، دائماً ما توجد" الفكرة" التي يحاول الإنسان التعبير عنها، وفي سبيل ذلك لجأ إلى بعض الوسائل المساعدة والتي كان أهمها

(القناع) الذي هو في حد ذاته تجسيد لفكرة أو انفعال أو شخصية حلت في شخص مرتدي القناع وهذا هو جوهر التمثيل[1].

نخلص من هذا إلى أن الرقصة البدائية بما صاحبها من مؤثرات تهدف إلى تأكيد الفكرة أو الفعل الذي تدور حوله الرقصة كالموسيقا والقناع وأحياناً الكلمة(الكلمة المنطوقة) التي كانت البداية الحقة لظهور المسرح. أما تحديد تاريخ هذا الظهور فهو لم يزل مثار خلاف بين الباحثين، فيعتقد البعض أن بدايات المسرح كانت في مصر القديمة حوالي(٣٠٠٠) ق.م، مستندين في ذلك إلى النقوش وأوراق البردي التي تصور احتفال المصريين القدماء بعيد(أوزوريس) الذي عاد إلى الحياة بعد الموت، وتمثيل قصة موته وبعثه من جديد.

وكانت للحضارات البابلية والفينيقية والآشورية آلهة مماثلة مثل(تموز وعشتار)، وكانت عشتار ـ أيضاً تمثل الخصب والنماء حيث كانت تحلّق بحبيبها كل عام إلى العالم السفلي والذي كان يموت كل عام ثم يعود للحياة ليموت وهكذا، وفي احتفالات عودة أدونيس كانت النساء ـ صبيحة موته ـ من كل عام يهبن أنفسهن للغرباء حزناً على موته وتأكيداً لخصبهن، وكانت الطقوس تنتهي بأنشودة يتنبأ المحتفلون بها عودة الإله إلى الحياة مرة أخرى[2].

---

[1] ـ شيلدون شيني، تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة، الجزء الأول، سلسلة الألف كتاب، القاهرة ١٩٦٣، ص(٢٧ ـ ٢٩).

[2] ـعبد المحسن الخشاب: التياترو القديم، القاهرة ١٩٧١ ص(٤٢ ـ ٤٢).

هذه الطقوس التي كانت تمثل حزن الإنسان في أوقات القحط والجدب، وسعادته في أوقات النماء كانت أيضاً محاولة من جانب الإنسان لإدراك كنه الظواهر الطبيعية المحيطة به واسترضائها بتأليهها وتقديم القرابين إليها، وقد كانت هذه الطقوس ظاهرة عامة في كل المجتمعات البدائية ومنها بالطبع المجتمع الإغريقي الذي صور مرحلة انعدام النماء ثم عودته باختطاف هاديس(إله العالم السفلي) لبرسيفوني ابنة الربة ديمتر إلهة الخصب والنماء ومحاولته إجبارها على الحياة معه تحت الأرض، ويتدخل الإله زيوس كبير الآلهة لحل المشكلة وكان الحل الذي توصل إليه يقضي بأن تظل برسيفوني ستة أشهر من كل عام في عالم الموتى ثم تعود إلى عالم الأحياء في الستة شهور الباقية، وفي طقوس احتفالاتهم كان قدامى الإغريق يقومون بدفن دمية تمثل برسيفوني ثم يستخرجونها بعد مدة كرمز لعودة الربيع.

لكن الإغريق سرعان ما تطوروا إلى جنس فنان خلاق حين تسامروا بخرافاتهم وخلقوا آلهة محددة الملامح ونسجوا حولها قصصاً انتهت بهم إلى احتفالات تملأ حياتهم. ومن هذه الآلهة تركزت الاحتفالات حول(ديونيسيوس) الذي جاء من جبال تراكيا الوحشية إلى اليونان حيث عبده الناس كرب الكروم والحقول والإخصاب. وقد أحبه الإغريق لأنه بخمره يشيع هم النشوة والبهجة، فكانوا يحتفلون به في صخب وسكر وعربدة واهباً لهم لذة الفرح ولذة الخمر، حتى تتسلل إلى كياهم، وأصبحوا بعبادتهم له آلهة هم الآخرين(حين يسكرون بالطبع[1]).ولهذا كان ديونيسيوس أحب الآلهة إلى قلوب شعب اليونان لأنه لم يكن يطلب من عباده أكثر من السكر والخروج إلى الشوارع والرقص والغناء. وساعد تصور الناس لهذا الإله: نصف الرباني _ نصف البشري على الإيحاء بذلك الازدواج والصراع الرهيب والجدل المدمر داخل الإنسان بين عناصره السماوية وعنصره الأرضية، ساعد ذلك_ أي جانب الطقوس التي تتم أثناء الاحتفال به، والمسماة(

[1] GERALD ELSE. THE ORIGIN AND EARLY FORM OF GREEK TRAGEDY. P. P (- 10 _ 12).

بالدثيرامبوس) وهي رقصات إيقاعية مترنحة تصحبها ترنيمات مناسبة وحركات تتلاءم مع الخطوات، تشمل ذبح أحد الحيوانات وكانت عادة ثوراً أو عنزة قرباناً لهذا الإله واهب الحياة، بينما يلتفت مريدو الإله مرتدين جلد الماعز ممثلين بذلك بعث الإله في أنفسهم بصورة رمزية، فإذا كان الإله نصف البشر، نصف الماعز قد مات فهو قد حلّ بأجسادهم ولذلك فهو خالد... كذلك كان على قادة هذه الرقصات الديثرامبية أن يقصوا على الناس قصة تتلاءم مع الاحتفال الذي كانوا يقومون به، كثيراً كانت هذه القصص تحكي عن أبطال قاموا بخدمات لا تنسى من أجل مواطنيهم وصادفوا الموت أثناء أدائها، ومن ثم نشأ عنصر الصراع في تلك الاحتفالات، ثم ما لبثت التفاصيل الإنسانية أن أخذت شيئاً فشيئاً تحل محل الطقوس وقوى ذلك الاتجاه أن الدين البدائي بدأ يضعف وخاصة في أثينا حيث تحول إلى مجرد احتفالات يمتع فيها الأثينيون أنفسهم أكثر مما يقدمون من فروض العبادة للآلهة. وعندما بدأ الشك يتسرب إلى نفوس الأثينيين حول هذه الخرافات انطلقت(الدراما[1]) من عقالها المتمثل في الطقوس المهيبة، ثم جاء الوقت الذي تحولت فيه الكلمات المرتجلة التي تصاحب الرقصات الدثيرامبية إلى حكايات مدروسة وإنشاد محفوظ ساعده تطور الشعر الإغريقي ـــ وسرعان ما تحولت الكلمات التي تنشد بصورة جماعية أو التي كانت مقسمة ـــ على الأكثر ـــ إلى أجزاء ومقاطع، يرددها الكورس، إلى حوار شخصي[2].

ثم كان ذلك اليوم الذي وقف فيه ثيسبيس على عربة أو منضدة أو خشبه وخاطب رئيس الجوقة فولد بذلك(الحوار) في المسرح الإغريقي.

وألهمت تلك الخطوة(ثيسبيس)ففرق بين الممثل والراقص، كما كانت العربة التي وقف عليها، والتي كانت أساساً مذبحاً للقرابين التي تقدم للآلهة، هي أول خطوة نحو خشبه

[1] -إن كلمة(دراماDRAMA) مشتقة من الفعل اليوناني القديم(دراؤ) بمعنى(أعمل) فهي تعني إذن أي عمل أو حدث سواء في الحياة أو على خشبة المسرح. كما تعني(فن المأساة المسرحية المفعم بالحركة والعواطف).

[2] – إن الانتقال من العبادة إلى الطقس، ومن الطقس إلى العرض قد تحقق أيضاً في الهند عن طريق تصوير إحدى الأساطير في إطار ديانة(الفيدا)، وبعد ذلك في البوذية. أما في الصين والتيبت واليابان فقد تم ذلك في إطار البوذية.

المسرح كشيء متميز عن الحلقة التي كان يتم فيها الرقص والتي عرفت فيما بعد بـ (الأوركسترا) حيث كانت الجوقة ترتل أناشيدها. وبالرغم من انه ليس من المؤكد أن (ثيسبيس) هو الذي أضاف الحوار إلى الأناشيد الدثيرامبيه، إلا أنه فيما يبدو قد استخدمه بصورة أكثر وضوحاً ممن جاءوا قبله، أو من معاصريه. ولكن من المؤكد أن ثيسبيس قد حاز على الجائزة الأولى في التأليف التراجيدي عام ٥٣٥ ق.م، بل أنه حصل على مبنى للمسرح عندما أصبحت مسرحياته تقدم في حلقة ثابتة من الحجر أمام معبد حجري في الخليفة. وقد بدأت المسابقات المسرحية في عام ٥٣٥ ق.م حين استحضر (بيزاستراتوس) مهرجاناً ديونيسيا ريفياً إلى أثينا، واستلزم ذلك بناء مسرح عرف فيما بعد بمسرح ديونيسيوس.

وهكذا يشترك أحد السياسيين مع ثيسبيس الشاعر والمسرحي في خلق كيان محدد للمسرح الإغريقي، فلولا المسابقات المسرحية، ولولا بناء المسرح لظلت الدراما في العالم الإغريقي ومن ثم في جميع أنحاء العالم، شيئاً مختلفاً عما نعرفه اليوم.

وبعد ثيسبيس أخذ المسرح في التطور سريعاً إلى أن أخذ الشكل الذي نعرفه اليوم. فقد أضاف (ايسخولوس) ممثلاً ثانياً، وأضاف (سوفكليس) من بعده ممثلاً ثالثاً. وبينما كان جل اهتمام ايسخولوس إن يصور الإنسان في علاقته مع الآلهة مستخدماً في ذلك أبطال الملاحم، فقد أضاف سوفكليس أبعاداً اجتماعية إلى المسرح. ثم جاء (يوربيدس) لكي ينقل المسرح إلى ميدان النفس البشرية فكان بذلك ـ بحق ـ كاتباً مسرحياً حديثاً قبل يومه بخمس وعشرين قرناً من الزمان. وجاء (اريستوفان) شاعراً للضحك، تتراوح مسرحياته بين النكات الجنسية الفظة وبين الالتزام بمفاهيم إنسانية تدعو إلى السلام وتمقت الحرب، وبين أفكار فلسفية وأدبية ونقدية وسمات شاعرية. ثم جاء (ميناندر) لينتقل الضحك إلى ميدان آخر هو العلاقات العائلية ورومانسيات الحب، فأقفلوا الطريق إلى أية إضافة جذرية أو تجديد أساسي في عالم المسرح، ومهما بدا ما جاء بعد ذلك جديداً، فإنه ينهل من العيون التي فجرها الخمسة العظام، أو يقلب الطوب الذي بنى به الإغريق أعظم صرح في قائم حتى اليوم[1].

---

[1] - أو ديب ملكا ـ سوفكليس، ترجمة د. علي حافظ. ص(٧ ـ ٩).

أشكال الدراما الإغريقية

يشتمل المسرح اليوناني في الحقبة الكلاسيكية على أربعة أنواع: الاستعراضات الدثيرامبيه،التراجيديا، المسرحية الساتورية، الكوميديا.

أ ـ الإستعراضات الدثيرامبيه:

كانت عبارة عن استعراضات تشترك فيها الجوقات الدثيرامبيه التي يتكون كل منها من خمسين شخصاً يرقصون ويغنون بمصاحبه الناي أو القيثارة. وكانت هذه الأغاني الراقصة في القرن الخامس ق.م تختلف تماماً عن الأغاني البدائية التي نشأت عنها التراجيديا، فلقد أصبحت هذه الاستعراضات الدثيرامبيه في القرن الخامس قبل الميلاد نوعاً من المسرحية الغنائية الراقصة تعالج نفس الموضوعات التي تعالجها التراجيديا، وكانت تتميز بأن عنصر الموسيقى فيها يغلب على عنصر الشعر، وعلى ذلك فقد كانت الإجادة فيها أكثر ما تكون للموسيقى وإظهار عبقرية الموسيقيين، وهي أشبه ما تكون بالأوبرا أو بالكوميديا الغنائية وللأسف لم يصلنا أي مسرحية من هذا اللون[1].

ب ـ المسرحية الساتورية[2]:

من أسماء بعض المسرحيات ثيبيس ومن ساروا على نهجه يمكن الاستدلال أن جماعة الساتيرز أخذت تختفي تدريجياً من جوقة التراجيديا، التي أصبحت تعالج أساطير أخرى لا تتعلق بالإله ديونيسيوس، حتى اختفت تماماً منذ أوائل القرن الخامس ق.م.

وقد أدى اختفاء جماعة الساتيرز من الجوقة التراجيدية إلى ظهورهم في نوع آخر من المسرحيات عرف باسمهم، ألا وهو المسرحية الساتورية. ولعل السبب في ظهورها يرجع

---

[1] ـــ د. إبراهيم سكر: الدراما الإغريقية المكتبة الثقافية، العدد(٢٠٣)، المؤسسة المصرية العامة للنشر، القاهرة، ١٩٨٦، ص(٦ ـــ ٧).

[2] ـــ دراما ساتيرية نسبة إلى ساتير SATYR وهو التيس أو الجدي، رمز القوة الجنسية في طقوس إله الخصب ديونيسيوس.

إلى إن الشعب كان يحب شخصية الساتيرز، فلما حرم من ظهورهم في التراجيديا ثار وصاح بأعلى صوته بأن العرض الذي أتوا لرؤيته لا يمت بصلة للإله ديونيسيوس، مما دفع الشاعر(باتيناس)في نهاية القرن السادس ق.م إلى إظهارهم من جديد في المسرحية الساتورية، وهي لا تختلف عن التراجيديا في شيء اللهم إلا أن وجود الساتيرز اكسبها روحاً مرحه، لأن الضحك كان يختلط فيها بالشكوى والأنين، فقد كانت تحتوي على كثير من النكات النابية وإن كان ذلك بطريقة اقل بكثير مما كانت عليه الحال في الكوميديا. وكانت تستمد موضوعاتها من أساطير نفس الآلهة والأبطال الذين كانت تتعرض لهم التراجيديا مع الفارق السابق ذكره وهو اتصافها بالبهجة والمرح، كما أن الشخصيات فيها كانت تتصف بالجرأة والخفة، وتنتهي المسرحية دائماً بنهاية سعيدة. وبنجاح هذا اللون من العروض المسرحية صدر قانون يقضي على كل شاعر تراجيدي يشترك في المسابقات المسرحية بان يقدم ثلاث مسرحيات تراجيدية ومسرحية ساتورية أي أنها احتلت المكانة الثانية بعد التراجيديا، لذلك بقيت قصيرة، ولم يبق لنا من هذا اللون من المسرحيات الساتورية إلا مسرحية واحدة كاملة هي مسرحية الكيكلوبس ليوديبيديس[١].

ج ـ التراجيديا:

كانت المأساة إبان ازدهار المسرح مقتبسة من الملاحم والأساطير والفولكلور الشائع ولكنها لا تعالجه على نحو هوميري غيبي وإنما على نحو يثير في المشاهد التأمل والتفكير في صميم مشكلات النظام الكوني وحياة الإنسان: علاقة الإنسان بالقوى المسيطرة على الكون، وعلاقة ذلك كله بالقدر، وكان ذلك يأتي على لسان الكورس أو متضمناً في نص التراجيديا.

لقد استطعنا أن نستوعب الشيء الكثير عن المفهوم التراجيدي اليوناني من خلال

---

[١] ـــ المرجع السابق، ص(١٢ ـــ ١٣ ـــ ١٤ ـــ).

كتاب أرسطو(فن الشعر)الذي تناول فيه التراجيديا وحلل أجزاءها تحليلاً كاملاً.

يعرّف أرسطو المأساة بأنها:"محاكاة الأفعال النبيلة الكاملة، وأن لها طـــولاً معلومـــاً، وتؤدى بلغة ذات ألوان من الزينة تختلف باختلاف أجزاء المأساة. وتتم هـــذه المحاكـــاة بواسطة أشخاص يمثلونها وليس بواسطة الحكاية، وهي تثير في نفوس المشاهدين الرعـــب والرأفة، وبهذا تؤدي إلى التطهير أي تطهير النفوس من أدران انفعالاتها".

ويقصد أرسطو باللغة ذات الألوان من الزينة. اللغة المشتملة على الإيقاع والألحـــان والأناشيد. ويعد من أجزاء المأساة القصة أو(الخرافة)والأخلاق(أي الشخصيات)والفكـــرة والمنظر والأناشيد والحوار. وهذه عند أرسطو الوسائل التي تتم بها المحاكاة.

وفي هذه العبارة تعريف واضح لطبيعة التراجيديا، ثم أيضاً تحديد لوظيفتها الأساســـية وكذلك تحديد للغتها المنمقة الشعرية، وإن كان قد أغفل في هذه العبارة أهـــم عنـــاصر التراجيديا اليونانية، وهي الصراع بين القوى المتعارضة التي تظهر فيها عن طريق التشـــاحن بين شخصياته وهذه القوى... أي القضاء والقدر الذي يتولى تحديد مصير الشـــخصيات التراجيدية والإنسان بعامة في المجتمع اليوناني تبعا للقصيدة السائدة والشعر الديني حينئـــذ بحيث يبدو مصيره محتماً دون أن يكون له دخل كبير في فجيعته. إذا كـــانت التراجيديـــا تصور قصة بطل تنتهي حياته بفاجعة وهذه القصة تثير في نفوس المشاهدين الشفقة عليـــه والخوف من مثل مصيره وبذلك تتطهر نفوسنا من الانفعالات مع ملاحظة أن الفاجعة التي تحل بالبطل نتيجة لغلطة ارتكبها أو لعيب فيه قد لا يدركه هو في بادئ الأمـــر. كـــانت التراجيديا نظرة معينة إلى الحياة، ومن خلال هذه النظرة تحددت طبيعة التراجيديا، فلقـــد كان الإنسان موجوداً في هذا الكون حيث تؤثر فيه رغبات وطاقات غيبية تجـــبره علـــى السير في الدرب الذي اختارته له فلا يملك بعد صراعها سوى الخضوع لها بحكم قوتهـــا الهائلة. أي أن الإنسان كان يحس بعدم وحدته في هذا الكون ويدرك أن هناك قوى جبارة قد تكون(الآلهة)وقوة القضاء والقدر: الجبرية التي تطحن الإنسان وتنتصر عليه، الأمر الذي جعل مركز البطولة في الإنسان هو قدرته على مواجهتها. ومنطقياً أنه من خـــلال هـــذه

المواجهة كان لابد أن يتعرض للمعاناة والهزيمة لقوة القوى المعارضة مما كان له أثراً بالغ في اختيار شخصيات التراجيديا التي كانت صورة من الفن المسرحي يتجلى فيها ذلك الجانب التعس من الحياة[1].

تكن التراجيديا الاحترام الشديد للإنسان، على الرغم من أن معظم التراجيديات تنتهي بفاجعة لبطلها، ولكن إرادة الإنسان وقدرته على خوض الصراع مع تلك القوى الخارقة شيء يكفل له الاحترام.."فالإنسان أعظم نبلاً مما يقتله وذلك لأنه يعلم أنه يموت".

فتحدي"بروميثيوس"لزيوس وسرقته للنار وإهدائها للبشر نوع من البطولة لأنه يعلم قوة الإله وقدرته، ويتحمل في صبر تعذيب الإلهة له، بل ويتنبأ بزوال طغيانه وجبروته.

إن احترام التراجيديا للإنسان نبع من ضعف الإمكانية الإنسانية ومن قوة الإرادة نفسها فالإنسان مهما كانت قوته فإن القوى الغيبية القدرية أكثر منه قوة، وعن طريق التحدي بالإرادة ينشب الصراع بين القوتين وينتصر القدر ويعاني الإنسان ويقاسي من هذا الانتصار، ثم يحاول الارتفاع بنفسه فوق مستوى هذه الكارثة القدرية التي تحل به، في حين أنه لا يستطيع أن يمنعها أو يهرب منها، وهكذا كان الأمر بالنسبة(لأوديب)عندما تحققت النبوءة، فلم يجد أمامه أكثر من أنه(فقأ) عينيه بوحي من نفسه وإرادته، وليس من الآلهة عقاباً لنفسه لقاء جرمه.

وانتيجوني التي تنادي بشرعية الدين والآلهة في دفن الموتى تقاسي وتحل بها الفاجعة لتنتصر رغبة أخرى دينية باطلة هي رغبة(كريون) في عدم دفن الجثة.

(وهيبوليت)ذلك التقي الذي رفض أن يدنّس فراش أبيه حين راودته زوجة أبيه عن نفسها، يكون مصيره الموت بأشنع الطرق إذ تتبعثر أشلاؤه في كل مكان.

(وأغاممنون)الذي يرد لبلاده اعتبارها بانتصاره ضد الأعداء، وتضحيته بابنته(افجينا)قرباناً للنصر، والذي لم يرضى أن تغمره نشوة النصر، فأبى التفاخر به خوفاً

---

[1] ــ فوزي فهمي أحمد: المفهوم التراجيدي والدراما الحديثة ــ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والأدب والعلوم الاجتماعية. القاهرة ١٩٦٧ ــ ص(٢ ــ ٣ ــ ٤).

من أن يستجلب ذلك سخط الآلهة نراهُ يقتل بيد زوجته وعشيقها في اليوم الذي يعـــود فيه[1].

اسخيلوس:

يعد اسخيلوس أبو المسرح المأساوي، ألف أول مسرحية عـــام ٤٩٩ ق.م وهـــو في السادسة والعشرين، نال أول جائزة في المسابقات في عيد ديونيسيوس أو عيد الربيع عـــام ٤٨٤ ق.م وظل سيد المسرح بلا منازع حتى انتزع منه سوفكليس الجـــائزة عـــام ٤٦٨ ق.م، وظل يكتب للمسرح حتى وفاته.

ألف اسخيلوس تسعين مسرحية لم يبق منها إلا سبع: الضارعات ـــ الفرس ـــ سبعة ضد طيبة ـــ بروميثيوس مقيداً، ثم ثلاثية مأساة أوريست أغاممنون. حـــاملات القرابـــين الصافحات)وتعد هذه الثلاثية ذروة أعماله إذ أنه جعل لهذه المسرحيات الثلاثة موضوعـــاً واحداً وبطلاً واحداً في مراحل أو حلقات ثلاثة تبلغ من قوة الحبكة كأنها مسرحية واحدة من ثلاثة فصول.

واسخيلوس قد طور التراجيديا من حيث المضمون كما طورها من حيث الشكل، ولا تستمد المسرحية قيمتها من أحداث مثيرة، أو من إجادة التمثيل فحسب وإنما من مغـــزى الأحداث أو تلك الفلسفة الكامنة وراء حركات الممثلين وغناء المنشدين، وقد تذكر هذه الفلسفة على ألسنة الكورس تفسيراً لوقائع المأساة فحسب ولكنـــها تدعـــو إلى التـــأمل والتفكير في مشكلة الإنسان[2]، هكذا تمتزج في مسرحياته، الفلســـفة بالشـــعر والمأســـاة بالموسيقا والغناء.

---

[1] ـــ المرجع السابق، ص(٥).

[2] ـــ يقول آرنولد هاوزر:"كانت التراجيديا هي الابتكار المميز للديمقراطية الأثينية، والحق أن ضروب الصراع الداخلي لبناءها الاجتماعي لا تظهر في أي فن آخر بمثل الوضوح والصراحة اللذين تظهر بهما في هذا الفن. فالظروف الخارجية المرتبطة بطريقة عرضها على جماهير الشعب كانت ديمقراطية، ولكن مضمونها، وقصص البطولة فيها من نظرة مأساوية بطولية إلى الحياة، كانت أرستقراطية".(آرنولد هاوزر ـــ الفن والمجتمع عبر التاريخ، مرجع سابق، ص(١٠٤).

سوفوكليس:

بلغ سوفوكليس(٤٩٦ ــ ٤٠٦)بالتراجيديا الذروة وقد انتزع الجائزة من اسخليوس عام٤٦٨ ق.م، وقد كتب في حياته أكثر من مائه وعشرين مسرحية، نال الجائزة ٤٢ مرة وبقي سيد المسرح الإغريقي ثلاثين عاماً، وإن كان سيده على الإطلاق.

وقد بقيت من مسرحياته سبعة(المرأة أجاكس، مأساة أوديب وهي ثلاثية(أوديب الملك ــ أوديب في كولونس ــ انتيجوني ــ يوكستا ــ الكترا). ومن الناحية الفنية زاد عدد الممثلين إلى ثلاثة، وتوارت إلى حد ما أهمية الكورس، والمنشدين، إذ لم تعد عنده صورة لشرح المشكلة أو الموضوع إلا بالقدر الذي لا يمكن أن يستخلصه المشاهد، وهو إن استخدمه في دور رئيسي فإنما ليبلغ بالمأساة حد الذروة، كأن ينشد الكورس نشيداً مرحاً قبيل وقوع الكارثة ليزيد من وقعها، كذلك تتجلى المقدرة الفنية في أن تستغرق العقدة المسرحية كلها ولا يستطيع المشاهد أن يتنبأ بالأحداث اللاحقة وإن كانت هذه الأحداث مرتبطة فيما بينها برباط حتمي.

تتجلى عبقريته الفنية كذلك في استخدام طريقة الاندفاع إلى وسط الأحداث من بداية المسرحية، أي مفاجأة المشاهدين بالمشكلة التي يأتي ذكر أسبابها السابقة فيما بعد، فمثلاً يستهل مسرحية أوديب بإلتفاف الشعب حول قصر الملك أوديب بعد أن قتل أباه وتزوج أمه وانجب منها أربع لتعلن عرافة معبد دلفي أن اللعنة في صورة وباء قد حاقت بالمدينة بسبب وجود قاتل الملك فيها، ويلعن أوديب القاتل ويصمم على البحث عنه.

وسوفوكليس أكثر عمقاً في معالجة موضوع صراع الإنسان مع قوة القدر لأنه أكثر قدرة على تصوير التغلغل في النفس البشرية لتصوير مأساة الإنسان، ومن ثم صلحت كثير من مسرحياته كي تكون مادة للدراسة السيكولوجية وأن يشتق من أسمائها بعض مظاهر الاضطراب النفسي: أوديب(كراهية الأب وحب الأم) ــ الكترا(كراهية الأم)سيكولوجية الغيرة في مسرحية المرأة التراكية التي أرسلت إلى زوجها قميصاً مسمماً لأنه أحب غيرها.

ومرة أخرى يدور موضوع المسرحيات حول الإنسان في صراعه مع الأقدار، وإذا كان

أبطاله يخطئون ويتعذبون ويترل عليهم عقاب السماء، أو تلاحق اللعنة الأبناء فتأخذهم بجريرة ذنوب الآباء، فدور القدر جزء من الأحداث.ولكن الموضوع الذي هو مركز الاهتمام إنما هو الإنسان، ذلك الذي يواجه المصائب والنكبات، وفي مسرحية أوديب استفسار من العملاق الخرافي عن لغز الإنسان، وفي مسرحية(أنتيجونا)ينشد المرتلون:"ما أكثر العجائب في هذا العالم ولكن لاشيء أعجب من الإنسان، يشق طريقة المحفوف بالأخطار، يفلح الأرض.. يصيد الطيور ووحوش الغاب وأسماك البحار.. يروض الخيل والثيران، يتجنب ريح الشتاء، يتحمل الوباء.. ينجو من كل ما يصيب، ولكنه لم يجد دواء يرد عنه غائلة الموت. إنها مشكلة الإنسان. المأساة كامنة في حياته تحل الكارثة بالأبرياء كما تترل بالأشرار. تلاحق اللعنة الآباء إلى الأبناء، كان من الأفضل للإنسان ألا يولد، وإن ولد فمن الأفضل أن يموت لحظة ولادته.. يجيء الشباب بالحماقات فتجتمع شرور مالها من مزيد: حسد وصراع وحروب، وختام ذلك شيخوخة توهن الجسم فتضاعف الأحزان حتى يُقضى"عليه بالموت".

يوربيدس:

ربما كانت مسرحيات يوربيدس(٤٨٠ ــ ٤٠٦)ق.م أكثر انتشاراً من كل من اسخيلوس وسوفوكليس لا لأنه أقدر منهما فنياً، وإنما لأنه أصدق منهما تعبيراً عن الروح الإغريقية وتمثلاً لخصائصها، أما ناحية الصناعة الفنية فقد كان اسخيلوس مُلهماً بينما كان هو متكلفاً إذ يؤخذ عليه أنه كان يقدم لمسرحيته بشرح لموضوعها وأنه كان يقحم الخطب التي تعرض آراءه السياسية والاجتماعية بما لا يتناسب مع سياق المسرحية.

وربما يكون قد أثر سلباً في بنية الحبكة الفنية، كذلك كان سوفوكليس أكثر منه تمكناً وسيطرة على كل مقومات المأساة، أما يوربيدس فقد كان مسرفاً في إفتعال الإثارة أو الأسلوب حتى إذا بلغت المأساة عقدها أفلت من يديه الزمام فلا يجد إلا تدخل القوة الإلهية لحل مشكلة أو عقدة مسرحية تفوق طاقة البشر، ولكنه مع ذلك كله كان أصدق

تمثيلاً منهما عن الحضارة الإغريقية في العصر الذي نشأ فيه.

تتلمذ يوربيدس على عـــدد مـــن السوفســطائيين نذكــر منــهم.(بروتــاغوراس وبروديكوس)وبث آراءهم في مسرحياته وانتهج في الشك في المعتقدات والميل إلى هـــدم كل ما هو قديم في جرأة بالغة، ومع ذلك ومع خصومة سقراط للسوفسطائيين فقد كـــان يوربيدس صديقاً لسقراط وكان الأخير حريصاً على حضور مسرحياته[1].

أما أنه تتبلور في مسرحيات يوربيدس خصائص الروح الاغريقية وخاصة في عصره *ففي الجوانب الآتية:*

١ ـــ أنه بمسرحياته يمثل النزعة الإنسانية أهم سمات الفكر الإغريقي.

٢ ـــ أن مسرحياته تعبر عن روح عصره بما ذاع فيه من سفسطة كفلسفة حضارة.

٣ ـــ أن مسرحياته تذير انهيار قيم الحضارة الإغريقية بما يشر به من قيم جديدة.

نتناول كل منها في إيجاز:

١ ـ النزعة الإنسانية:

أول كاتب يعرض للمشكلات الإنسانية، لمآسي الحب في مختلف صوره:"فراق الحبيب ـــ إعراض الحبيب ـــ إغراء الحبيب ـــ الغيرة في الحـــب إلى حـــد العـــداء بـــين الأب والابن"وقد فاق يوربيدس كلاً من أسخيلوس وسوفكليس في تصوير الموضوعات الإنسانية مستقصياً جوانبها النفسية لدى نماذج مختلفة من الناس: من الفلاح(زوج الكترا)إلى ملـوك الإغريق وطروادة وصور النساء في مختلف حالاتهن: في الحب ـــ في الغيرة ـــ في الانتقام لم يدع فضيلة أو رذيلة للإنسان إلا عرض لها عرضاً واقعياً، لم تستغرقه مشكلات الوجود بما تنطوي عليه من عموم وثبات، إذ آثر عليها حالات الإنسان بما فيها من فردية وتغـير و لم يشغله صراع الإنسان مع الأقدار وإنما آثر عليها مواقف الإنسان إزاء مشكلات الحياة.

[1] ـــ د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص(١٢٦ ـــ ١٢٧).

٢ _ التعبير عن روح عصره:

أثارت حركة السوفسطائيين الشك في القيم والمعتقدات كما هو معروف، وقد عبّر يوربيدس عن ذلك شكلاً وموضوعاً في مسرحياته. أما من ناحية الشكل فقد كان يُعّدل في الأساطير كما يشاء على غير ما وردت في الملاحم الهوميرية، إذ أباح لنفسه أن يبتكر أساطير لم يكن لها وجود وإن كانت حول شخصيات لها وجود أسطوري، ذلك أنه إذا كانت المعتقدات قد فقدت قداستها موضوعاً فليس هناك ما يبرر المحافظة عليها نصاً أو شكلاً، وأما من ناحية الموضوع فجرأته البالغة في التهجم على الآلهة وانتقاد المعتقدات، في مسرحية هيبولتيس ينشد المنشدون في نهاية المسرحية: أيتها الآلهة يا من أوقعت الإنسان في الشرك إني أقذف في وجهك بكرهي واحتقاري. وفي مسرحية هيكيبا: ماذا أقول يا زيوس، أأقول أنك تنظر إلى الخلق؟ أم أن قولنا أن هناك عدداً من الآلهة ليس إلا وهماً وخداعاً وكذباً نستمسك به ولا يجدينا نفعاً، ويعبر عن ذلك بصيغة أخرى في مسرحية ميلاني بقوله:" أي زيوس إن كان ثمة زيوس لأني لا أعرف عنه إلا ما يقوله الناس عنه."

و لم تكن جرأة يوربيدس مقصورة على ما يرد في مسرحياته على لسان أحد الممثلين أو المنشدين من عبارات فيها تطاول على الآلهة وإنما كان يعتمد أن يعرض المسرحية على نحو يكشف عن سخافة الاعتقاد في الآلهة، ترتكب كل الرذائل والموبقات وترضى عن الخيانة والفساد وتنزل الكوارث في الناس.

ومن الطبيعي أن يندد يوربيدس بالمتنبئين والعرافين، أولئك الذين ينطقون بقليل من الحق وكثير من الباطل، والذين يستنزلون الغيب من السماء بالفحص في أحشاء الطيور.

٣ _ التبشير بقيم جديدة:

تلميذ السوفسطائيين كان صديق سقراط، يفضح معتقدات الإغريق ليستبدل بها ما هو أسمى وأقدس:" لا تقل إن في السماء آلهة.. ليس في السماء زان ولا زانية ولا آلهة سجانون وآلهة مسجونون، هذه خسة ودناءة بل هي أقاصيص مختلفة.. هل في السماء

آلهة، لا تسمحوا للحمقى أن يضلوكم ويخدعوكم بهذه الخرافات الباطلة"[1].

وإذ ينكر ذلك كله بقوله: يا ذا العرش الرفيع الذي يعلو على العالم، ويا عقل عقولنا إليك يا إلهي أرفع صوتي بالثناء لأني أرى فيك الطريق الصامت الذي منه تأتي العدالة قبل أن يصل إلى نهاية أجله كل من يحي ويموت[2]. كذلك ندد يوربيدس بالحرب واصفاً أهوالها ومصائبها، وتغنى بالسلام حتى يكاد يتغزل فيه كأنه عشيقته[3].

د _ الكوميديا[4]:

بلغ المسرح الكوميدي ذروته في أثينا في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن الرابع ق.م وكان محوره هو نقد المجتمع عن طريق إلقاء أضواء ساخرة تكشف التناقضات الموجودة بداخله بصورة كاريكاتورية فيها شيء من المبالغة تنتزع الضحكات من المشاهدين ومن ثم تسير إلى نقاط الضعف كمقدمة طبيعية لمحاولة إصلاحها.

يرجع أصل الكوميديا إلى الأغاني والرقصات التي كانت تؤدي في أنحاء الريف اليوناني أثناء موسم الحصاد ولا سيما قطف الأعناب المرتبط بعبادة ديونيسيوس إله الخمر. وهكذا نشأ هذا الفن المسرحي من احتفالات دينية شعبية تشترك فيها جميع الفئات والطبقات.

فهو إذن جزء لا يتجزأ من الحياة في دولة المدينة.

ونحن لا نستطيع أن نحدد طابع وشكل الكوميديا القديمة إلا من خلال النماذج التي بقيت كاملة من أعمال(أريستوفانيس) بعد أن بلغت الكوميديا القديمة آخر مراحل التطور والكمال. في الجزء الأول من المسرحية الكوميدية يحدث شيء ينتج عنه موقف هزلي ساخر، وكلما كان الموقف صاخباً كان أحسن وأفضل. وهذا الجزء يتألف

---

[1] – من مسرحية إلكترا.

[2] – من مسرحية الطرواديات.

[3] – د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص(١٢٩ ــ ١٣٠).

[4] – تعني كلمة كوميدياCOMMEDEY كما هو واضح من لفظها الذي يجمع بين كلمة KOMOS بمعنى (احتفال) أو موكب ريفي صاخب، وكلمة أوديODE بمعنى(أغنية).

مــــن(البرولوج) أي المقدمة، والغرض منها تلخيص الموضوع للجمهور وسرد بعض النكات المضحكة والفكاهات المثيرة التي تهيء الجو لعرض الموضوع يتبع ذلــك دخــول الجوقة لأول مرة وهو ما يسمى بالبارادوس، ثم يبدأ حوار بين الممثلين في صورة منــاظر فيها صراع بين الشخصيات، وهذه المناظر تتضمن الموضوع الرئيسي بالتفصيل. ثم يــأتي الجزء الثاني الذي يبدأ بما يسمى(باراباسيس)، وهو خطاب تتوجه به الجوقة ورئيسـها إلى الجمهور باسم الشاعر، ينتهي غالباً بمقطوعة هزلية تلقى بسرعة وعلى عجل حتى أطلــق عليها بحق اســم(بنجوس)pnigos أي مقطوع النفس، ويتبع ذلك أنشودة أو ترتيلة لأحد الآلهة، وغالباً ما تكون جميلة، ولكنها تتأرجح بين الجد والهزل الخفيف.ثم قد تأتي مقطوعة هجائية لاذعة يطلق عليها اسم أبيرما EPIRRHEMA ينتقد فيها الشاعر مظهراً من مظــاهر الحياة. ثم يأتي الجزء الثالث، وهـــو في العــادة عبــارة عــن سلســلة مــن المنــاظر الهزلية(الفارس)تظهر نتائج المشاكل الصاخبة التي حدثت في النصف الأول من المســرحية وغالباً ما تكون هذه المناظر ما يشبه الفصل الثاني، فهذه المناظر تتبع الواحد تلو الآخــــر يفصل بينها بعض أغاني الجوقة، وذلك في شكل منتظم يساعد على حل الموقف وليـــس لمجرد العرض فقط. وكثيراً ما تؤدي هذه المناظر ــ وإن لم يكن بصورة دائمة ــ إلى نهايـة سعيدة كاحتفال أو مهرجان عرس أو أي نوع آخر من المناظر البهيجـــة الـــتي تجلــب السرور، وهو ما يكون أغنية الختام(اكسودوس)، وغالباً ما تشترك فيها الشخصيات مــع أفراد الجوقة.

إن الموقف الهزلي في المسرحية الكوميدية يمكن أن يؤلف على طريقتين: فيمكن أولاً أن يقوم على أساس من الأساطير الهزلية، ولكن بطريقة تختلف عن المسرحية الساتورية الــتي يحتفظ أبطالها ببعض وقارها، أما في الكوميديا فيمكن لجميع الشخصيات أن تقوم بكل ما هو هزلي ساخر.

لم يصل إلينا أي نص كوميدي من هذا النوع كامل، ولكن لدينا ملخـــص لأحــد النصوص وهي لكاتب مـــن كتــاب الكوميديــا يدعــة (كراتينــوس)، وهــي مــا

تسمى(ديونيساليكساندروس)بن بريام ملك طروادة، وكان يعرف أيضاً باسم(باريس)، قد استدعي ليحكم بين الإلهات الثلاث هيرا وأثينا وأفروديت)، وهـــذه إحـــدى قصـــص الأساطير المعروفة. ولكن يظهر أن الكساندروس كما صوره الكاتب قد خاف وخشـــي العاقبة، وجرى أمام هذا الجمال السماوي. عندئذ وبعد فـــترة يحـــدث فيـــها الجـــزء المسمى(باراباسيس) تخاطب فيه الجوقة، وهي على شكل ساتيرز، الجمهور، يظهر الإلـــه ديونيسيوس في شكل باريس وزيه، ويعطي حكمه لصالح أفروديت، ويبحـــر إلى بـــلاد الإغريق ليحصل على مكافأته في شخص هيلين. وبينما كان عائداً معها، ينتابه الفـــزع، عندما يعلم أن جيش الإغريق في هذا البلد، فيحوّل نفسه بسرعة إلى كبش ويحول هيلـــين إلى إوزة ويخفيها في سلة. عندئذ يدخل باريس الحقيقي فيكتشف الخدعة، وبعد مداولـــة يحتفظ بهيلين لنفسه، ولكنه يسلم نفسه وكذلك ديونيسيوس وكـــل أفـــراد الجوقـــة إلى الإغريق.

هنا نقطة قد يتعجب لها القارئ العصري وهي ظهور عدم الاحترام للآلهـــة بشـــكل واضح في كثير من أجزاء المسرحية، ولكن يجب أن نتذكر دائماً أن ذلك لم يكن يعـــني عدم الاعتقاد بها أو التقليل من تبجيلها.

إن التخلص من بعض العواطف المكبوتة أو كلها استعمال نافع وهو مؤيد من الناحيـــة النفسية، ويحدث منذ العصور البدائية، وبلغ أوج قوته في أحسن العصـــور القديمـــة. وإن الأعياد الخاصة بالإله ديونيسيوس هي أحسن المناسبات لذلك. فعمل كل الوسائل الهزليـــة لهذا الإله الذي تقام تلك الاحتفالات تشريفاً له، لم يكن إلا تكريماً له أكثر بإقحامـــه في حوادث هذه الطقوس.

والنوع الآخر من الكوميديا، كان لا يستمد موضوعاته من الأساطير، بل كان يعـــالج موضوعات مبتكرة على أن تستمد الشخصية الرئيسية إما من شخصية أثينية خياليـــة، أو شخصية رجل معروف من رجال العصر[1].

---

[1] - د. إبراهيم سكر: الدراما الإغريقية، مرجع سابق، ص(١٦ ـ ١٩).

أن عقدة المسرحيات الكوميدية والمناظر الهزلية التي تتخللها تكاد تكون متشابهة في كل من النوعين. وهي على كل حال تعتمد على قوة خيال الشاعر، فمن الواضح أنه لا يوجد أمامه عدد من النماذج التي يمكن أن يحتذيها. وعلى ذلك فمن المستحيل أن نعرف موضوع إحدى الكوميديات المفقودة لمجرد معرفتنا لبعض الشذرات، ما لم نحصل على شيء يرشدنا إلى المرمى العام لموضوعها، وحتى في هذه الحالة فإن الأمر أصعب مما في التراجيديا التي يمكن للمرء في الغالب أن يستدل على موضوعها حتى من عنوانها.

ومهما كان الشكل المضبوط للمسرحية، فإن الهجاء السياسي أصبح شائعاً في الكوميديا بل وغالباً ما كانت تتضمن هجمات عنيفة على أعاظم الرجال. ربما كان الغرض من ذلك ـــ إلى حد ما ـــ التخلص من بعض العواطف المكبوتة. ثم هي في الوقت نفسه كانت تحقق نفس الغرض الذي تحققه روايات الكاريكاتير الحديثة، أي كانت بمعنى آخر وسيلة ناجحة لقص أجنحة الخصوم السياسيين. و لم يكن الغرض من النكات دائماً سياسياً، فلدينا مثلاً مسرحية(السحب)لأرستوفانيس موجهة ضد سقراط كسفسطائي ومسرحية المحتفلات بعيد(الثيسموفوريا)موجهة ضد يوربيدس كاتب التراجيديا المعروف. ولكن هنالك قانون يقضي بتحريم مهاجمة الأشخاص بأسمائهم في الكوميديات. ومن ثم بدأت الهجمات تقل وأصبحت لا توجه إلى أحد بالذات وأخذ الكتاب يكتبون نوعاً من الكوميديا أطلق عليه(الكوميديا المتوسطة) لم يصلنا منها عمل واحد متكامل، وهي في الحقيقة مرحلة انتقال إلى الكوميديا الحديثة، التي كانت تصور الحياة الاجتماعية وما فيها من عيوب ونقائص وفي هذه الكوميديا الحديثة اختفت كل المميزات التي كانت عليها كوميديات أرستوفانيس و لم يبق منها إلا آثار طفيفة تذكرنا بما كانت عليه في يوم من الأيام. فإن دور الجوقة قد تضاءل وأصبح لا يزيد عن جماعة تعرض الرقصات وربما كانت تُغنّي بين المشاهد التمثيلية. ومن المحتمل أن ذلك هو الذي أوحى بفكرة التقسيم إلى فصول الذي عرف على أيام(هوراس)، من أن الكوميديا تحتوي على خمسة فصول أو مشاهد. كما نعلم من رسالة فن الشعر لهوراس، كما أن الشخصيات لم تعد ذات أسماء معروفة أو

لأناس معروفين بالذات بل شخصيات مبتكرة مأخوذة من الحياة العامة التي كانت عليها في أثينا في ذلك الوقت، وموضوعاتها تتألف من الأحداث التي كان من المحتمل حدوثها في الحياة العامة في الظروف العادية.

بلغ المسرح الكوميدي الأثيني ذروته على يد(أريستوفانيس)الذي لمع اسمه كشاعر مسرحي في هذه الفترة. وقد بلغ عدد مسرحياته ما يربو على الأربعين مسرحية وصلتنا منها(١١)مسرحية كاملة. وفي كل هذه المسرحيات يوجه شاعرنا المسرحي انتقادات صريحة أو مقنّعه للتناقضات التي كانت موجودة في المجتمع سواء من حيث اتصالاته الخارجية. أو فيما يتعلق بالأوضاع الداخلية التي كانت تسوده آنذاك. وعلى سبيل المثال فيما يتصل بالعلاقات الخارجية للمجتمع الأثيني نجد أن اريستوفانيس يدعو إلى السلام بين أثينا وبقية الدويلات اليونانية ويهاجم فكرة الحرب التي كانت تسيطر على مشاعر وتصرفات الأثينيين.

ونحن نستطيع أن نتبع هذه الفكرة في صور مختلفة في أكثر من مسرحية، فإلى جانب مسرحية(السلام)التي كرسها كلها للدفاع عن هذه الفكرة نجده في مسرحية أخرى هي مسرحية(الآرخانيين)"أهل أرخانيا"، يصف لنا مبلغ الخراب الذي حل بمحاصيل البلاد نتيجة للحرب(يقصد الحرب البيلوبونيزية). كما نجده يصف مدى الفقر الذي وصل إليه المواطنون بسبب ذلك في مشهد(مضحك ــ مبكي)حين يصور أحد المواطنين وقد أخذ بناته الثلاثة وأخفاهن في شكل خنازير ثم يذهب إلى السوق لبيعهن، ولكن المشتري يكتشف في آخر لحظة أن الخنازير ليست لها ذيول[1].

وغالباً ما يشير الحوار في إحدى الكوميديات أو أغنية الجوقة في أخرى إلى متفرجين كطرف يشارك في الأحداث. وبعبارة أخرى كان لجمهور النظارة دور مهم في رسم خطوط الحدث الدرامي في الكوميديا، لأنه من أجل هذا الجمهور كان الشاعر يحاول

---

[1] ــ د. لطفي عبد الوهاب يحي: دراسات حضارية في تاريخ اليونان ــ جامعة بيروت العربية ١٩٨٧ ص(١٢٨ ــ ١٢٩).

جاهداً شرح وتفسير بعض الأمور الغامضة لتقريبها من أذهان الأفراد العـــاديين وعامـــة الشعب. وكان جمهور المتفرجين مع ذلك يظهر في الكوميديا الإغريقية ـــ أحياناً ـــ على أنه الطرف الأكثر ذكاء من الممثلين فيأتي رأيهم ليحسم الخلافات إذ يعرفون أمور الدنيـــا على نحو أفضل من أفراد الجوقة الذين يقفون أحياناً كالبله[1].

وعلى أية حال، وعلى حد تعبير(ول ديورانت):"إذا أردت أن تعرف الأثينيـــين حـــق المعرفة فلا بد أن تقرأ(أريستوفانيس)، إذ كان المواطن الأثيني يرى نفسه ويرى مدينتـــه، ويرى عيوب نفسه وعيوب مدينته على المسرح[2]".

وبعد فإن دراسة المسرح في أي عصر من العصور هي في حقيقتها دراسة للعصر كلـــه دراسته من أكثر من جانب وعلى أكثر من مستوى وفي أكثر من اتجاه. لأن المسرح هـــو أكثر الفنون تشابكاً وأكثرها تعقيداً، ولأنه الفن الذي لا يقف وحده، بل يقـــف علـــى أكتاف العديد من الفنون الأخرى، فهو مرتبط بفن الشعر وفن الحكاية وفن الجدل، فضلاً عن ارتباطه بفنون الموسيقى والغناء والرقص. ثم هو ـــ دون سائر الفنون ـــ الفن الذي لا يتحقق إلا بالتقاء عنصري التجربة التقاء حياً مباشراً، وأقصد بعنصري التجربة.. الفنـــان المبدع والجمهور المتذوق[3].

---

[1] ـــ د. أحمد عتمان: الشعر الإغريقي، مرجع سابق، ص(٣٢٦).

[2] ـــ ول ديورانت: قصة الحضارة، مجلد ٢، جزء٢، ص(٣٢٤).

[3] ـــ فوزي فهمي احمد: المفهوم التراجيدي والدراما الحديثة، مرجع سابق، ص(٦).

الفصل السادس

الفكر الجمالي والفني

"إن ما يؤلف الجمال لهو ارتباط الأجزاء بعضها نحو بعض، وجميعها باتجاه الكل والجمال في الأشياء المرئية، كما هو في غيرها يكمن في التماثلات والتناسبات"

"أفلاطون"

تعود نشأة علم الجمال إلى عهد الدول القديمة في الشرق: مصر ـــ بـــابل ـــ الهنـــد والصين القديمة. وأفضل صياغة لعلم جمال العالم القديم هي الدراسات التي جرت حوله في العصر الإغريقي: فحياة مدن الدول الحافلة بالحوادث السياسية والصـــراع الاجتمـــاعي وتطور الفن والأدب وكذلك العلاقات التجارية والثقافية الواسعة مع شعوب الشـــرق ـــ هذا هو منبع الازدهار الفلسفي والفكر الجمالي وتنوع الاتجاهات الفلسفية والجماليـــة في اليونان القديمة. فما من شك في أن ازدهار الفنون وتألقها تصحبه انعكاسات معينة علـــى صفحة الفكر البشري، ولايستطيع مؤرخ الفن أن يعزل ما يسرده من أحـــداث الفـــن وتطورته عن أحداث الفكر التي واكبتها، ولا يمكن أن ينقطع الارتباط بين شكل وآخـــر من أشكال التعبير عن الأفكار والمشاعر سواء بالكلمة أو بالصورة، فما افترق مسار الفكر والفن في عصر من العصور مهما وهنا أو هبط مستواهما. والفن يتأثر بالأفكار المعـــاصرة له، كما أنه لا يتوانى عن التأثير بدوره في هذه العلوم والنظريات. ولا سبيل إلى إغفـــال هذه الحقيقية وهي إن الفن يؤثر ويتأثر بالمجال الثقافي المحيط به وبما ينبض فيه من الأعمـــال الأدبية والشعرية والعلمية والرياضية[1].

النظريات الجمالية:

كان الفيثاغورثيون من أوائل من تقدم بموضوعات حول قضايا الفن في اليونان القديمة.

---

[1] – د. ثروت عكاشه. ـــ الفن الإغريقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص(٨٧).

وقد أعطى الاتحاد الفيثاغورثي الذي أسسه فيثاغورث(القرن الرابع قبل الميلاد)العالم علماء فلك عظاما ورياضيين وفيزيائيين. والفيثاغورثيون مثاليون في تفكيرهم. فقد أعلنوا أن العدد هو جوهر الأشياء، ولذا فإن معرفة العالم ليست إلا معرفة الأعداد التي تسيره. هذه الموضاعات الأساسية لفلسفتهم كانت المنطلقات الأساسية لنظرياتهم الجمالية.

عدَّ الفيثاغورثيون هارمونية الأعداد القانون الموضوعي الذي يُسيِّر كل ظواهر الحياة. وهذا القانون الموضوعي الذي يقاس بالأرقام هو في رأي الفيثاغوثيين أساس الظواهر الجمالية. واتصفت أعمالهم في ميدان الموسيقى بأهمية خاصة. فهم أول من طرح فكرة أن خاصية النغم الموسيقي تتعلق بطول الوتر المهتز. وعلى هذا الأساس طور الفيثاغورثيون دراسات الأسس الرياضية للمقاطع الموسيقية. وقد اعتبروا الهارمونية(انسجام المتناقضات)أساس الفهم الديالكتيكي للجمال رغم أنهم أصروا على فكرة التوفيق بين المتناقضات.

وقد حلّ(هيراقليطس)مؤسس الديالكتيك(حوالي ٥٣٠ ـــ ٤٧٠ قبل الميلاد)مسألة التناقض في ميدان علم الجمال حلاً أعمق من الفيثاغورثيون بكثير.

يعتبر هيراقليط(النار الخالدة)الأساس لكل ما هو موجود. وتسود العالم في نظره، قوانين صارمة، وليس فيه شيء ثابت ـــ فكل شيء يجري ويتبدل. وهيراقليط ـــ بخلاف الفيثاغورثيين يؤكد ليس على(انسجام وتسالم المتناقضات)وإنما على صراعها. والجمال من وجهة نظر هيراقليط هو صفة لعالم الأشياء. ولكن الجمال، في الوقت نفسه، صفة نسبية. وسبب النسبية هو انتماء الأشياء إلى أجناس مختلفة."إن أجمل قرد في الوجود قبيح إذا ما قيس بالإنسان".

إن هيراقليط يعتقد كالفيثاغورثيين أن للجمال أساساً موضوعياً، ولكنه لا يرى هذا الأساس في العلاقات العددية وإنما في صفات الأشياء المادية. وهيراقليط من هذه الناحية يتفوق على الفيثاغورثيين ليس فقط بكونه يقدم تفسيراً أعمق، تفسيراً ديالكتيكياً للهارمونية والجمال وإنما أيضاً لكونه يفهم العالم لا كإبداع الهي وإنما كعالم مادي دائم

الصيرورة. وهكذا يكون للجمال أساس مادي ويتطور كصفة من صفات الأشياء[1].

أما ديمقريط مؤسس المادية الذرية(حوالي ٤٦٠ ـــ ٣٧٠ قبل الميلاد)فـــهو يعتـــبر أن للجمال أساساً موضوعياً في العالم المادي. وجوهر الجمال في رأيه، هو الكيان المتناســـق وفي التناظر وانسجام الأجزاء والنسب الرياضية الصحيحة. وعدَّ ديمقريط الموسيقى(أصغــر الفنون سناً). وقد أكد أنها(خلقت لا بدافع الحاجة وإنما خلقها الرفاه الذي عم في ذلـــك الحين).وهكذا نرى أن ديمقريط يتجه هنا إلى الأسس الاجتماعية لنشوء الفن، وتشـــغله أيضاً طبيعة الإلهام التي عدها شرطاً أساسياً للإبداع الفني[2].

توصل السوفسطائيون إلى أن الجمال شيء مشترك عام للعين والأذن فقط... وكـــانوا بهذا من أوائل من طرحوا اقتصار الجمال على العين والأذن، فهما الأداتان اللتان يقـــترن عملهما بالعقل حيث أنه مع النظر يصدر حكم عقلي على ما ننظره، وأنه مـــع السـمع يصدر حكم عقلي على ما نسمعه. وكان السوفسطائيون، بهذا بداية سلسلة يأتي علـــى رأسها أفلاطون وفي نهايتها هيجل التي تقصر نشاطها الفني على حاستي السمع والبصــر لاقترانها بالعقل.

وإذا كان الجمال في الفن يخاطب الإنسان لا في جانبه العقلاني، بل في مظهره الحسي، إلا أن الهدف النهائي هو الكلي الذي يتجاوز الحس الجزئي، ولهذا فإنهم يقولون إن مـــن يعرف فنون الحديث سوف يفهم كيف يتكلم حقاً عن كل الأشياء. والعمل الفني في نظر السوفسطائيين ينطلق من العقل لكنه موجه إلى القلب، ولهذا اهتموا بدراسة عملية الإبداع والاستجابة السيكولوجية[3].

يربط سقراط مفهوم الرائع بمفهوم المفيد أي الصالح لبلوغ هدف معين. ولذا فإن الرائـــع في رأي سقراط أمر نسبي أن كل شيء رائع وجيد بالنسبة إلى ما يتناسب معه تناسباً جيداً، وهـــو

---

[1] ـ أسس علم الجمال الماركسي اللينيني ـــ جماعة من الأساتذة السوفيات، تعريب د. فؤاد مرعي، الجزء الأول ـــ دار الجماهير، ١٩٧٨، ص(٣٧ ـــ ٣٨).

[2] ـ المرجع السابق، ص(٣٩).

[3] ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد. ـــ تاريخ علم الجمال في العالم، دار ابن زيدون، بيروت ١٩٨٩، ص(٤٥ ـــ ٤٦).

على العكس رديء وقبيح بالنسبة إلى ما يتناسب معه تناسباً سـيئاً). إن الفـن في رأي سقراط هو محاكاة للطبيعة، والموضوع الأساسي الذي يجب على الفن إعادة تجسيده، هو الإنسان الرائع روحا وجسداً.

وعلى الرغم من إن الرسم والنحت يجسدان المظهر الخارجي للإنسان فقط، فإن مـن الواجب ألا يقتصر على هذه الناحية. ففي رأي سقراط ليس الشعر وحده وإنما النحـت أيضاً يستطيع أن يعبّر عن(حالة الروح)بل وأكثر من ذلك يجب في مجال النحت أيضـاً أن يخضع(الجسدي)إلى(الروحي)[1].

لقد طور أفلاطون(٤٢٧ ـــ ٣٤٧ق.م)علم جمال سقراط من منطلق مثالي موضوعي. يركز أفلاطون اهتمامه على مسألة(الجميل). ففي محاوراته ينفي وجود مفهوم الجميـل في عصره. ويؤكد أن الجميل ليس ما يفيد ولا ما يناسب أو ينفع أو ما يريح البصـر أو يشنف الآذان.

إن الجميل في نظر أفلاطون غير موجود في هذا العالم، بل في عالم(المثل)ويسيطر في هذا العالم المتاح للإدراك الحسي تنوع الأشكال، فهنا كل شيء متغير وغير ثابت، أما الجميـل عموماً، فهو كمثل أعلى، لا ينشأ ولاينعدم، إنه خارج الزمان والمكان، والحركة والتغـير غريبان عنه. إنه في زعمه، على طرف نقيض مع جمال الأشياء المحسوسة الـتي لا تعـد مصدراً للجمال. وبما أن الجمال يحمل طابع ما فوق الشـعور فـالتوصل إليـه في رأي أفلاطون، لا يكون بالمشاعر وإنما بالعقل. إن الرائع يتطابق مع نفسه ولذا فإنه في مملكـة المثل العليا التي يرودها العقل وهكذا نرى أن مفهوم الجمال متطور عند أفلاطون على نحو مثالي صوفي.

وعلى هذا النحو يفسر أفلاطون عملية الإبداع الفني. فهو قبل كل شيء يجعل الإلهـام الفني مناقضاً تماماً لعملية التعرف. فإلهام الفنان لا عقلاني(مناقض للعقل)، والفنان يبـدع وهو في حالة الاستغراق والإشراق ومن البديهي أنه في ضوء مثل هذا التفسـير لعمليـة

[1] - أسس علم الجمال الماركسي اللينيني ـــ المرجع السابق، ص(٣٩)ز

الإبداع تسقط كل ضرورة لدراسة أصول الإبداع الفني واكتساب العادات والمهارات الفنية، لأن الفنان كإنسان(ملهم من الله)يصبح في هذه الحالة أداة فقط، بواسطتها تقوم قوى الآلهة الروحانية بأداء عملها. إن أفلاطون في نظريته عن الإلهام يمس ناحية واقعية من نواحي الفن وهي قدرته على العدوى. ولكنه أسبغ على هذا الجانب من الفن طابعاً صوفياً صرفاً.

إن أفلاطون من أنصار نظرية المحاكاة ولكنه يفسرها تفسيراً مثالياً. الفنان يعيد تجسيد الأشياء المحسوسة. ولكن الأشياء ليست أكثر من ومضات المثل وفي مثل هذه الحالة فإن عمل الفنان ليس إلا صورة الصورة ونسخة النسخة وظل الظل. وهكذا فإن الفن في رأي أفلاطون انعكاس مكرر، انعكاس المعكوس وهو بصفته هذه، مجرد من أي قيمة في مجال المعرفة، بل إنه مخادع وكاذب يعيق حقيقة جوهر العالم.

من يحتج إلى إنتاج الفن؟ هنا يصيغ أفلاطون رأياً أرستقراطياً واضحاً بشأن هذا السؤال. فهو يقول أن ربة الشعر يجب ألا(تسر كل إنسان بلا استثناء وإنما أفضل الناس وهم الذين حصلوا على قدر كاف من التربية).

إن علم جمال أفلاطون الجمالي وكل فلسفته المثالية قد انتقدا نقداً عميقاً وشاملاً من قبل أرسطو(٣٨٤ ــ ٣٢٢ق.م). لقد تأرجح أرسطو نفسه بين المادية والمثالية في نظرته إلى العالم وإنحاز في النهاية إلى المثالية.

إن أهم مؤلف جمالي لأرسطو هو كتابه(فن الشعر)حيث يعمم نتائج الممارسة الفنية في عصره ويقدم لائحة بقواعد الإبداع، إذا صح التعبير، ويعرف الدراما الإغريقية والملاحم وفن العمارة والموسيقى والمسرح والرسم. ويفضل أرسطو الانطلاق من الوقائع الملموسة في معالجة المسائل الجمالية، وذلك على العكس من أفلاطون الذي كان يعتمد غالباً على التأمل العقلي في حلها. وكتاب(فن الشعر)لأرسطو ليس فقط وثيقة نظرية فائقة الأهمية وإنما أيضاً شهادة أمينه على تطور الفن الإغريقي.

إن أرسطو كسابقيه يبحث عن القانون الموضوعي للرائع. ولكنه على خلاف أفلاطون

يبحث عنه لا في عالم ما فوق المشاعر وإنما في الواقع المحيط بنا. والجمال في رأي أرسطو صفة لها وجودها الموضوعي وهي صفة الأشياء نفسها. وأر سطو يُبرز وينظم سمات الجمال وينشيء علم الجمال المعياري فما هي سمات الرائع عند أرسطو؟ إنه يقول هذا الخصوص في كتابه(فن الشعر):"إن التناسق والانسجام والوضوح هي أهم خصائص الجميل، وهي صفات يمكن تبينها على نحو موضوعي.."·

ويميز أرسطو بين نوعين من الفن: الفنون النافعة، والفنون الجميلة..

والثانية ألصق بماهية المحاكاة من الأولى. ومن ثم يتبين أن الجمال في رأي أرسطو موجود على نحو موضوعي، في نسب الأشياء وأحجامها وتناسقها. وذلك الجمال هو مصدر وعينا الجمالي وأعمالنا الفنية، أما الفن بمبدئه في المحاكاة فإن نشأته ترتبط بالميل الغريزي للإنسان نحو التقليد(ذلك الميل الذي يظهر معه منذ الطفولة)، فتحقيق المحاكاة من شأنه أن يبعث عنده الشهور باللذة. وأما تمييز أرسطو الجمال والفن عن الأخلاق فقد أكسب الفن والجمال قيمة ومعنى ذاتيين بارتباطهما بالمفاهيم الواقعية، وهكذا تنطلق أفكار أرسطو منطلقاً موضوعياً[1].

وهو يرى أن منبع المتعة الجمالية ليس عالم المثل، وإنما الاهتمام الواقعي للناس بالمعرفة إن الفن في نظر أرسطو شكل من أشكال نشاط الناس في سبيل المعرفة.

إن هذا التفسير للمحاكاة أتاح للفيلسوف إمكانية طرح مسألة الحقيقة الفنية بعمق مدهش لا يطلب التطابق التام بين الأشياء والظواهر وتجسيدها الفني، فالاختلاف بين المؤرخ والفنان ليس في كون أحدهم يستخدم التفاعيل الشعرية والآخر لا يستخدمها وإنما(في كون الأول يتحدث عن أشياء يمكن أن تحدث). المؤرخ يتحدث عن الوحيد والفنان عن العام. ولذا فإن الشعر أكثر فلسفة جدية من التاريخ.

إن إبداع العمل الفني وكذلك إستيعابة هما عملان عقليان في رأي أرسطو. وفي رأيه أن عملية الإبداع الفني في متناول المراقبة وهي تخضع لها. من هنا ينشأ ميل أرسطو إلى

---

[1] – د. محسن محمد عطيه. ــ غاية الفن، درا المعارف بمصر، ١٩٩١، ص(٥٨ ــ ٥٩).

وضع مقاييس وقوانين وقواعد معينة. ومن هذا الفهم بالذات لعملية الإبداع الفني تتولد بصورة شرعية تماماً مطالبة أرسطو بعدم الاقتصار على دراسة الإبداع الفني، بل وبدراسة المحاكمة الجمالية أيضاً.

وتشغل قضية دور الفن التربوي مكانة بارزة في أعمال أرسطو، وليس للفن في رأيه قيمة ذاتية، وإنما هو مرتبط بالحياة الأخلاقية للناس وخاضع لمهام إصلاح النفس بالاستزادة من الطبيعة. لأن مؤلفات الفن تسمو بالإنسان عن طريق تطهير(كاثارسيس)روحه وتحرره من الشهوات السلبية. إن الربط بين الفن ونشاط الناس الأخلاقي مأثرة عظيمة من مآثر أرسطو، ولكن تجدر الإشارة إلى أن المثل الأخلاقي الأعلى عند أرسطو هو(تأملات العقل) التي تهدف إلى غايات علمية[1].

مفهوم الفن الإغريقي:

كانت مهمة الفن الإغريقي أن يفصل الإنسان عن المفهوم الكوني، وأن يفصل الواقع العرضي عن الروح الجوهرية، ولقد أصبح العقل وسيلة لجعل الإنسان حراً في إرادته وقادراً على تجاوز قوانين الطبيعة، وعلى الإبداع الذي عجز عنه الأسبقون. و لم تعد الآلهة هي الخالق للإنسان، بل أصبح الإنسان هو الذي يصور الآلهة بصورته، ولقد حملت كل واحدة منها تشخيصاً لانفعالاته ولروحه، فكانت الآلهة(أثينا)تمثل ذكائه، وكانت (أفروديت) حساسيته وكان(آريس) غريزة القتال لديه، وكان(هرمس) حركته وكان(أبولون) إرادته الخالقة، و(ديونيسيوس) شاعريته. وحتى غرائزه الفطرية الحيوانية صورها في أنصاف الآلهة التي كانت ذات أشكال حيوانية[2].

وهكذا لم يعد الفن معرفة حدسية، بل أصبح معرفة حسية، و لم يعد الجمال تواجداً، بل أصبح نموذجاً فذاً.

---

[1] - أسس علم الجمال الماركسي، المرجع السابق، ص(٤٢ ــ ٤٣).

[2] - د. عفيف بهنسي.ــ تاريخ الفن والعمارة، المطبعة الجديدة، مديرية الكتب الجامعية، دمشق ١٩٦٦، ص(١١٦).

وقد نظّم الإنسان الإغريقي بذكائه قانون الانسجام، المبني على التحرر من القوى الإلهية والذي بدأ في التماثيل البدائية(أركاييك)، التي تضمنت تعابير عاطفية جديدة تمثلت في ابتسامة غامضة. أما السحر فقد أخذ مكانه من المعرفة العقلية وتمثل في خيال وفكر الإغريق على شكل أسطورة. وهكذا انتقل الموضوع من الغيبي إلى الأسطورة، من الغامض إلى الواضح. وفي الوقت الذي قامت فيه الأديان البدائية على الخوف من القوة الغيبية كان الدين أو الاعتقاد الأسطوري عند الإغريق عاملاً إيجابياً في إقامة ما سمي "بالمعجزة الإغريقية". فالقيم الدينية المثالية وضعت دائماً عند الإغريق في قوالب من أشكال الطبيعة. وأصبح الإنسان الشكل الأول الذي استطاع الفنان الإغريقي عن طريقه إذ ينقل إلى الناس جميع المفاهيم والمعطيات التاريخية والنفسية والفيزيائية.على أن ذلك مر في الواقع بأدوار متتابعة فقد بقي الفنان الإغريقي يداور الهيكل الإنساني ثلاثة قرون، إلى أن سيطر عليه في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، عندما تمكن من قواعد التشريح. ثم انتقل إلى جمال المرأة حيث اختلط المثل الأعلى بالدافع الجنسي. وأخيراً ارتفع الشكل الإنساني إلى مستوى التعبير عن الروح ــ الأسطورة، بل أصبح الفن نتيجة لهما. و لم يعد الفن مكرساً للمعبد فقط، حيث يساعد على التقرب من الآلهة، بل أصبح مظهراً جمالياً وإبداعياً انتشر على أفاريز الأبنية وتيجان الأعمدة وفي الملاعب والمسارح وفي داخل البيوت.

كذلك أصبح للمدينة المكانة الخاصة بها و لم تعد شخصيتها مندمجة بشخصية الإمبراطورية، لذلك أصبح حجم التماثيل منسجماً مع مساحة المدينة وليس مع اتساع الإمبراطورية، وصغر حجم الأعمال الفنية دفع الفنان الإغريقي إلى التدقيق في النسب[1]، بينما كان الفنان المصري أو الآشوري يسعى إلى دراسة الأبعاد الكبيرة ــ العملاقة التي تفوق المعدل الإنساني، وإلى الرموز الغامضة وإلى تشبيه الصفات الإنسانية بقوى الطبيعة العفوية.

---

[1] - المرجع السابق، ص(١١٧ ــ ١١٨).

إن أبا الهول الجاثم في أبهة الملوك بجسد أسد ووجه فرعون هو أكثر الإبداعات نموذجية للعبقرية الشرقية القديمة. أما الشعور الجمالي اليوناني، فعلى العكس، يعتبر أن الإنسان الأقوى هو أكثر الناس إنسانية. إن البطل في مفهوم المصريين والآشوريين جبار بمشاركته السرية لعالم الطبيعة فقوته قوة الأسد، وحكمته ــ حكمة الحدأة أو الحية، ومسكنه كالجبل العظيم ــ(الأهرامات) أو الغابة الكثيفة.

أما البطل اليوناني فهو ينتصر بدهائه الإنساني البحت. وبمهارته وبرشاقة جسمه الذي لا يتصف بكبر الحجم، ولكنه يتصف بالتناسق والقدرة على القيام بشتى الأعمال, لذا فإن الفن الإغريقي يسعى إلى المقاييس الإنسانية في كل شيء. والصورة المحببة لديه هي صورة الشاب الرياضي المشوق القامة[1].

إن التدقيق في النسب قاد الفنان الإغريقي إلى أعظم اكتشاف في الفن التشكيلي وهو(العمق)، وقد رافق ذلك بحث رياضي في الهندسة الفراغية. وهكذا كان العقل المساعد الأول على تنظيم التقنية الفنية. لقد حدد الإغريق بصورة دقيقة جداً المقاييس والنسب التي تساعد على التأليف والإيقاع، سواء أكان ذلك في تنفيذات مجردة كالمعابد، أو في تنفيذات تشبيهية واقعية كالتماثيل. وكان الهدف دائماً هو تحقيق التناسب والتوافق في جميع أجزاء المجموعة وفق نظام موحد(قانون—CANON) الذي ينظم مقياس الأشياء MODULE، أي نسبة العمود إلى طوله، وهي(١ إلى ٥ و٥ في العمود الدوري و١ إلى ٩ في العمود الإيوني و ١ إلى ١٠ في العمود الكورنثي) أو نسبة عرض الإصبع إلى باقي أبعاد الجسم في التماثيل. وهكذا أصبح للجمال قواعد ومقاييس تعتمد على مقاييس رياضية علمية، و لم يعد الجمال نتيجة لما توحيه الفكرة الدينية أو الأسطورة. وأصبحت مهمة الفن، الجمال القائم على الوحدة وليس على الافتراق. وكانت هذه المبادئ أساساً لفن كلاسيكي ولفلسفة قائمة على الإنسان كعنصر جمالي، وكقدرة فكرية وكقياس لجميع الأشياء.

---

[1] ـ أسس علم الجمال الماركسي اللينيني ــ مرجع سابق، ص(٣٢٢ ــ ٣٢٣).

ولقد وجدت هذه المبادئ الكثير من القبول في جميع الأقطار التي سادت فيها الحضارة الهلنسنية، أو التي احتكت بها، ولكنها في كل مرة كانت تتصل بالشرق كانت تـــتراجع أمام الطابع الروحي والعاطفي، فلا تجد مفراً من التأثر به، مما نشاهده واضحاً في جميـــع المدن الهلنستيه في آسيا الوسطى مثل بيرغام PERGAM حيث انتشر الطـــراز الكورنثـــي المليء بالأشكال التجريدية المتعارضة مع الذهن الكلاسيكي القائم على القاعدة والقانون، ومثل أفاميا حيث انتقل نظام الأعمدة إلى مفهوم تصاعدي غنائي. وعندما ظهر الديـــن المسيحي، كان الفن محصلة صادقة لهذا الصراع بين الطابع الغربي الذي تحـــدد بالمفـــهوم الإغريقي الكلاسيكي وبين الطابع الشرقي العاطفي الروحي، وقد تمثل هذا الصراع مجـدداً إبان عصر النهضة، وكان المتنازعان هما الفن البيزنطي الشرقي من جهة والفـــن الغـــربي الكلاسيكي والغوطي من جهة أخرى[1].

إن الفن الإغريقي الذي استمد عناصره من العقل، استطاع أن ينتقل إلى الحضـــارات الأخرى ويلقى رواجاً لدى شعوب هذه الحضارات. وبهذا يمكن القول بأن الفن الإغريقي أصبح فناً عالمياً.

---

[1] – د. عفيف بهنسي.ــ تاريخ الفن والعمارة. المرجع السابق،ص(١١٩ ــ ١٢٠).

خاتمة:

انتقل تراث الإغريق إلى روما، حتى أصبح كل امتداد لسلطة الرومان السياسية هو انتشار للفكر الإغريقي، وأضحت الحضارة رومانية السياسة والتشريع، إغريقية الفكر والثقافة وحفظت الإسكندرية معالم تراث اليونان، ثم بلغ الامتزاج الفكري بين الشرق والغرب مداه في ظل الدولة الرومانية الشرقية، ونقل السريان فكر اليونان إلى لغتهم قبل الإسلام ثم إلى اللغة العربية بعد الإسلام،فلعب دوراً هاماً خاصة في الفلسفة، كذلك لعب العرب في المغرب والأندلس نفس الدور في نقلة من العربية إلى اللاتينية ليكون مشعل النهضة الأوروبية ولتسري الروح الإغريقية في العقل الأوروبي. فما من شيء في الفكر الأوروبي الحديث إلا ويمكن أن يتصل على نحو ما بتراث اليونان. فالحضارة الأوروبية ليست فحسب مدينة لحضارة الإغريق، بل إنها تنتسب بالبنوة إليها، ومن شابه أباه فما ظلمَ المذهب الإنساني حيث يصبح الإنسان موضوع الفكر في كل من الأدب والمسرح والفن.النزعة الفردية بخيرها وشرها، خيرها حين تنجب الديمقراطية وشرها حين تنجب الرأسمالية، الطابع العلماني واستبعاد الدين الوثني عن شتى مظاهر الفكر وإن جاء منذ عصر النهضة رد فعل لسيطرة الكنيسة، فإنما كان خلال العصور الوسطى صفة كامنة موروثة من اليونان وكان لا بد لها أن تظهر وأن تسود، كل هذه ملامح رئيسية ومعالم أساسية في الحضارة الأوروبية الحديثة وهي موروثة كلها من حضارة الإغريق الذين أتوا بها هؤلاء من الشرق.

فإن ولجنا في التفصيلات فإنه يمكن القول أن اليونان قد علّمت الغرب وربما العالم أجمع(النظام الديمقراطي)، بل إن المصطلحات الخاصة بالأنظمة السياسية (كالديمقراطية والديكتاتورية والأوليغاركية والديماغوجية) كلها أسماء يونانية وكانت بطبيعة الحال أسماء على مسميات أو أنظمة يونانية، واليونان قد علّمت الغرب وربما العالم أجمع الفكر الفلسفي إلى حد يمكن القول معه أن كل المذاهب الفلسفية من

بعدهم إما أن تميل إلى أحد القطبين: مثالية أفلاطون وأر سطو أو مادية هيراقليط وديمقريط أو تتأرجح بين بين. وابتدع اليونان المنطق لنفس السبب الذي جعلهم يبتدعون التماثيل التي بلغت ذروة الجمال والتناسق والوحدة والتناسب، فينبوعا الفن والمنطق من الروح الإغريقية مشترك، وتكثر في اللغات الأوروبية ــ على اختلافها ــ مصطلحات يونانية جعلت أصولها شيئاً مشتركاً بينها، والمسرح في كل سماته وأسمائه إنما هو مأخوذ تماماً من الإغريق. والألعاب الرياضية والدورات الأولمبية هي بدورها إرث من تراث الإغريق وحضارتهم.

وثمة قبل ذلك كله، أو بعد ذلك إرث جليل وخطير، فإن العقيدة اليونانية عقيدة(ديونيسيوس)والتي لها نظير في(الأوزوريسية) المصرية والقائلة بمقتل الابن المقدس(أوزريس)من أجل خير البشرية وفدائها، ثم بعثه من بين الموتى فضلا عن نظريات اليونانيين منذ(هيراقليط) إلى الرواقيين في الكلمة ــ أو اللوغوس ــ كل ذلك قد وجد سبيله إلى عقيدة المسيحيين إلى حد يمكن القول معه إلى أنه ما كان يمكن للغرب أن يعتنق المسيحية على الصورة التي اعتنقها لو لم تحمل في طياتها بذور يونانية.

لقد كان للإغريق مواهب أو إمكانيات: أولها: تلك النزعة الفردية التي أثمرت الحوار وأثمرت الديمقراطية مع الحوار، تلك النزعة التي جعلتهم لا يتصورون حكم الفرد ويعدونه شيئا قاتلا للمدينة ولأهلها، فمدينة بلا حوار ليست مدينة، أدرك تلك الموهبة فيهم مشرعون ومصلحون من أمثال صولون وبيركليس، وهكذا تكون الزعامة الأصلية(رغم الانتقادات المرة التي توجه إلى هذه الزعامة كالاستبداد والطغيان وتكريس العبودية) تستشف الموهبة الكامنة في روح الأمة وتفجر الطاقة الكامنة فيها فتكون نهضة ويكون ازدهار، وهكذا كان صولون وبيركليس حتى أصبحت أثينا بحق مدرسة لكل بلاد الإغريق وأنجبت عباقرة الرجال.

وثاني تلك المواهب هي النزعة الإنسانية أي أن يصبح الإنسان موضوع كل ثقافة وكل فكر وكان المسرح وليد تلك النزعة، كذلك كان الفن، وما فلسفة السوفسطائيين إلا مظهرا

لها، وللنزعة الإنسانية خيرها وشرها، خيرها فيما أنتجت من ألوان الفكر والأدب والفـــن وشرها حين تمس مسائل الدين فيصبح الآلهة على شاكلة البشر حـــتى في مســـاوئهم، لا يثيرون إجلالاً ولا يبعث الدين في النفس أدنى قداسة، ومن ثم لا يكون للديـــن دوره في تشكيل القيم والسلوك كما كان حال أديان الشرق، وبذلك أصبح الدين أضعف جوانب حضارة الإغريق.

وثالث تلك المواهب تلك النزعة النظرية التأملية وقد كان لهـــذه بدورهـــا خيرهـــا وشرها، كان خيرها حين أنتجت هندسة وأنجبت فلسفة، وكان شـــرها حـــين جعلـــت للفلسفة وصاية على شتى مظاهر الفكر فتأخر العلم الطبيعي نظراً لاحتقار الإغريق للتجربة والعمل. بل بلغ تقديرهم للتأمل واحتقارهم للعمل إلى حد أن أصبح التأمل فضيلة تفـــوق الفضائل الخلقية العملية.

حملت فتوحات الإسكندر إلى الإغريق ما لا طاقة لهم به، إذ فتحت هذه الفتوحـــات عليهم نافذة على الشرق هبت منها أعاصير عاتية عجزت الـــروح الإغريقية أن تواجهها، وحين تصارعت فلسفة الإغريق مع دين الشرق كانت الهزيمة للفلسفة. وظل هذا الـــتردي من الفلسفة أمام الدين حتى بلغ مداه بظهور المسيحية، ودان الغرب بديانة الشرق.

" لو كنت أبغي الكمال ما فرغت من كتابي إلى الأبد"

" تاي تنج" تاريخ الكتابة
الصينية، نشر في القرن الثالث عشر".

المراجع العربية:

١ ــ الآلوسي(د.حسام الدين): بواكير الفلسفة عند طاليس أو مــن الميثولوجيــا إلى الفلسفة عند الإغريق. المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٨١.

٢ ــ آل ياسين(جعفر): فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط. منشورات عويدات بيروت ١٩٨١.

٣ ــ إبراهيم(زكريا): مشكلة الفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢.

٤ ــ أحمد علي(د.عبد اللطيف): التاريخ اليوناني(العصر الهيلادي)، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧١.

٥ ــ أ.(وولف): عرض تاريخي للفلسفة والعلم، الترجمة العربية، القاهرة ١٩٦٣.

٦ ــ أنيس(د. عبد العظيم)العلم والحضارة(الحضارات القديمة واليونانيــة)المؤسســة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٧.

٧ ــ أحمد (فوزي فهمي): المفهوم التراجيدي والدراما الحديثة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة ١٩٦٧.

٨ ــ الأصفر(عبدِ الرزاق)وسهيل عثمان: معجم الأساطير اليونانية والرومانيــة، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٢.

٩ ــ بدوي(د. عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، الجــزء الأول، المؤسســة العربيــة للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤.

١٠ ــ بدوي(د. عبد الرحمن): أر سطو عند العرب، نشر وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٦٦.

١١ ــ بهنسي(د. عفيف): تاريخ الفن والعمارة، المطبعة الجديدة، مديريــة الكتــب الجامعية دمشق ١٩٦٦.

١٢ ــ بارندر(جفري): المعتقدات الدينية لدى الشعوب ترجمة إمام عبد الفتاح إمــام مراجعة د. عبد الغفار مكاوي الكويت سلسلة عالم المعرفة رقم ١٧٣.

١٣ ــ حاطوم (د. نور الدين): وآخرون: موجز تاريخ الحضـــارة جامعـــة دمشـــق ١٩٦٣.

١٤ ــ الخشاب(عبد المحسن): التياتر والقديم، القاهرة ١٩٧١.

١٥ ــ ديورانت (ول): قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الأول (حياة اليونـــان)، ترجمة محمد بدران، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥.

١٦ ــ رايلي (كافين) الغرب والعالم ــ الجزء الأول). ترجمة عبد الوهاب المســـيري سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥.

١٧ ــ السعدني(د. محمود إبراهيم): الحضارة الهللينية، الجزء الأول، دار الثقافة للطباعة النشر، القاهرة ١٩٩١.

١٨ ــ سارتون(جورج): تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة مؤسسة فرانكلين، القاهرة.

١٩ ــ سكر (إبراهيم): الدراما الإغريقية، المكتبة الثقافية، العدد (٢٠٣) المؤسســـة المصرية العامة، القاهرة ١٩٦٨.

٢٠ ــ شعراوي(د. عبد المعطي)هوميروس شاعر الالياذة والأوديسيا، المكتبة الثقافيـــة العدد(٢٦٥). الهيئة المصرية العامة، ١٩٧١.

٢١ ــ شيني (شيلدون): تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة، الجـــزء الأول، سلســـلة الألف كتاب، القاهرة ١٩٦٣.

٢٢ ــ الصالح(د. عبد الحميد): المدخل إلى تاريخ الفلسفة، جامعة دمشق، ١٩٨٦.

٢٣ ــ عكاشه(د.ثروت): الفن الإغريقيي، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٨٢.

٢٤ ــ عثمان(د. أحمد): الشعر الإغريقي تراثاً إنسانياً وعالمياً، سلسلة عالم المعرفـــة الكويت، ١٩٨٤.

٢٥ ــ عياد(د. محمد كامل): تاريخ اليونان، الجزء الأول، جامعة دمشق ١٩٦٩.

٢٦ ــ فخري(د.ماجد): تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩١.

٢٧ ــ فرنان(جان بيير): أصول الفكر اليوناني. ترجمة دكتور سليم حداد، المؤسســـة

الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧.

٢٨ ــ كيتو(هـــ.د): الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، دار الفكر العربي، القــاهرة ١٩٦٠.

٢٩ ــ كرم(يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٣، بيروت ١٩٧٦.

٣٠ ــ لوكاتش(جورج): الملحمة كرواية بورجوازية، ترجمة جورج طرابيشــي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩.

٣١ ــ مجاهد(عبد المنعم): تاريخ علم الجمال في العالم، درا ابن زيـــدون، بـــيروت ١٩٨٩.

٣٢ ــ نعيسة(د. يوسف): تاريخ تطور الفكر السياسي، جامعة دمشق ١٩٨٢.

٣٣ ــ هاوزر(آرنولد): الفن والمجتمع عبر التاريخ، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة احمد خاكي، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات بيروت ١٩٨١.

٣٤ ــ وافي(دزعلي عبد الواحد): الأدب اليوناني القديم، دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

٣٥ ــ تيزيني(د. طيب): مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوســيط، دار دمشق، ١٩٧٦.

٣٦ ــ تيزيني(د.طيب): تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، جامعة دمشق ١٩٨٢.

٣٧ ــ الشامي(د. علي): الفلسفة والإنسان(جدلية العلاقة بين الفكر والوجـــود)دار الإنسانية، بيروت، ط١، ١٩٩١.

٣٨ ــ توني٠(آرنولد): تاريخ الحضارة الهيلينية، ترجمة عبده جرجس، سلسلة الألف كتاب. القاهرة ١٩٦٥.

٣٩ ــ الشهرستاني (أبو الفتح): الملل والنحل، منشورات دار المعرفة، بيروت ١٩٨٠.

٤٠ ــ سواح (فراس) : مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأســطورة، دار الكلمـــة، بيروت ١٩٨٠.

٤١ ــ سواح (فراس) : الأسطورة والمعنى، منشورات علاء الدين، دمشق ١٩٩٧.

المجلات:

١ ـــ الفكر العربي المعاصر العدد (٣٦) عام ١٩٨٥.
٢ ـــ عالم الفكر، الكويت، المجلد السادس عشر ـــ العدد الأول ١٩٨٥.
٣ ـــ عالم الفكر، الكويت، المجلد الثاني عشر ـــ ١٩٨١.
٤ـــ عالم الفكر، الكويت، المجلد الثاني والعشرون ـــ ١٩٩٣.

المراجع الأجنبية:

1. J. Ventris And J. Chadwick," Evidence For Greek Dialect In The My Cenean Archives, Journal Of Helle Nic Studies, Vol 73,. (1953).
2. S- N. Kramer" Sumerian Mythology. Harper And Row. New York,(1961)>
3. C- Seltman, Greek Coins, London(1965).

الفهرس


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

من منشورات دار علاء الدين

. في الثقافة السياسية
———— د. حسن حنفي

. الإعلام والتوعية المرورية
———— د. شاكر مخلف

. الأعمال الكاملة
———— ندرة اليازجي

. التربية السليمة للطفل
———— موريس لين

. خصيصا للحمير
———— عزيز نيسن

. الجوانب الجغرافية في حماية الطبيعة
———— د. أمين طربوش

. سيد درويش حياته ونغمه
———— أحمد بويس

. الأقصوصة السوفيتية المعاصرة
———— د. ماجد علاء الدين

. الرواية التونسية حتى عام ١٩٨٥
———— ك.ك. لومونوف

. رفيق شكري اللحن الأصيل
———— أحمد بويس

. كيف نعتني بالطفل وأدبه
———— اسماعيل الملحم

. الواقعية في الأدبين العربي والسوفيتي
———— د. ماجد علاء الدين

. الحسين بن منصور الحلاج
———— سمير السعيدي

. البيئة وحمايتها
———— نسيم يازجي

. الكويت في عيون امرأة دمشقية
———— جهينة الحموي

. المنمنمات الإيرانية
———— ريما علاء الدين

. تعلم كيف تمارس علم النفس
———— سمير عبده

. الضابطة العدلية
———— تركي موال

. العراق صفحات من التاريخ السياسي
———— د. كاظم موسوي

. الصحافة السورية بين النظرية والتطبيق
———— د. عدنان أبو فخر

. ذكراه في القلب
———— آنا غارغارين

. تعلم الطفل في الأسرة والمدرسة
———— اسماعيل الملحم

. صفحات من تاريخ فن الرقص
———— فائق شعبان

. ما الأدب المقارن
———— د. غسان السيد

. الأمثال الشعبية الفلسطينية
———— فوزي حمد قديح

. برتراند رسل
———— سمير عبده

* مغامرة العقل الأولى
.. .. فراس السواح
* لغز عشتار
.... فراس السواح
* الحدث التوراتي
.... فراس السواح
* دين الإنسان
.... فراس السواح
* آرام دمشق واسرائيل
.... فراس السواح
* جلجامش
.... فراس السواح
* بدايات الحضارة
.... عبد الحكيم الذنون
* تشريعات بابلية
.... عبد الحكيم الذنون
* تاريخ القانون في العراق
.... عبد الحكيم الذنون
* الديانة الفرعونية
.... واليس بدج
* سويداء سورية
.... مجموعة مؤلفين
* شريعة حمورابي
.... ت. أسامة سراس

* طقوس الجنس المقدس
.... إنانا ودوموزي
* الشركس في فجر التاريخ
.... برزج سمكوغ
* المراحل التاريخية لتطور النظام الاداري في سورية
.... دنحو داوود
* اليمين واليسار في الفكر الديني
.... د. حسن حنفي
* الاسلام والحروب الدينية
.... د. محمد عمارة
* نظرية الدولة في الفكر العربي المعاصر
.... د. محمد جمعة
* مذكرات عن الانقلاب العسكري
.... ميخائيل غورباتشوف
* الأساطير والحقائق عن عائلة ستالين
.... ت.د.ماجد علاء الدين
* الأخوة كينيدي
.... ت.د. ماجد علاء الدين
* مذكرات امرأة
.... روشن بدرخان
* من الرماد إلى الرماد
.... عائشة أرناؤوط
* ملحمة الزمن
..............ت.د. ماجد علاء الدين


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



هذا الكتاب

من لم يقرأ فلسفة حكماء وعظماء بلاد الاغريق فهو غير ملم بأسس الثقافة والحضارة العالمية .

في هذا الكتاب يتوقف الباحث عند أهم المداخل الحساسة في الفكر الاغريقي ، فيبحث في الفكر الديني الاسطوري مبيناً دور العبادات والطقوس في حياة الاغريق ، وفي الفكر الفلسفي ، إذ يبين مراحل الفلسفة اليونانية بكافة اتجاهتهما الأيونية والفيثاغورية والأيلية والذرية والهيلينسنية ويبحث المؤلف في الفكر الملحمي الذي أعطى الدراما العالمية أسمى الروائع الأدبية مبيناً دور هوميروس في الالياذة والأوديسة كما يتناول كذلك كافة الانشطة في الفكر السياسي والفكر الدرامي والجمالي الفني .

يعتبر هذا الكتاب الأول من نوعة في هذا المجال وهو مفيد لأوساط واسعة من القراء.

الناشر